إتحاف ذوي البصائر

بشرح

روضة الناظر

في أصول الفقه

على مذهب الإمام أحمد بن حنبل

تأليف

الدكتور عبد الكريم بن علي بن محمد النملة

الأستاذ المشارك

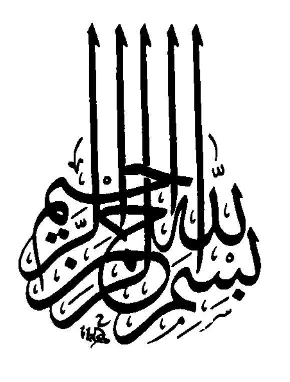
بكلية الشريعة بالرياض - قسم أصول الفقه

جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية

المجلد السابع

دار العاصمة

للنشر والتوزيع


بسم الله الرحمن الرحيم

إتحاف ذوي البصائر

بشرح

روضة الناظر

في أصول الفقه

على مذهب الإمام أحمد بن حنبل

٧

الطبعة الأولى
١٤١٧هـ - ١٩٩٦م

دار العاصمة
المملكة العربية السعودية
الرياض - ص ب ٤٢٥٠٧ - الرمز البريدي ١١٥٥١
هاتف ٤٩١٥١٥٤ - ٤٩٣٣٣١٨ - فاكس ٤٩١٥١٥٤

المجلد السابع

ويشتمل على:

باب: القياس

القياس

قوله: (باب القياس).

ش: **أقول**: إن دلالة اللفظ على الحكم الشرعي تنقسم إلى ثلاثة أقسام:

القسم الأول: أن يدل اللفظ على الحكم بصيغته ومنظومه، وهو الذي دلالته تكون بصريح صيغته ووضعه، وهذا على أنواع، هي: «النص»، و «الظاهر»، و «المجمل»، و «المبين»، و «الأمر»، و «النهي»، و «العام»، و «الخاص»، و «المطلق»، و «المقيد».

وقد سبق الكلام عن هذه الأنواع وبيانها في المجلد «الخامس والسادس».

القسم الثاني: أن يدل اللفظ على الحكم بفحواه ومفهومه، وهذا على خمسة أنواع، هي: «دلالة الاقتضاء»، و «دلالة الإيماء»، و «دلالة التنبيه أو مفهوم الموافقة»، و «دليل الخطاب أو مفهوم المخالفة»، و «دلالة الإشارة».

وقد سبق الكلام عن هذه الأنواع وبيانها في المجلد «السابع».

القسم الثالث: أن يدل اللفظ على الحكم بمعناه ومعقوله.

وهذا هو القياس الذي سنتكلم عنه فيما يلي:

تعريف القياس لغة

قوله: (القياس في اللغة: التقدير، ومنه: «قست الثوب بالذراع» إذا قدرته به، و «قاس الطبيب الجراحة» إذا جعل فيها الميل يقدرها به ليعرف غورها، قال الشاعر يصف جراحة أو شجة:

إذا قاسها الآسي النطاسي أدبرت غثيثتهـا أو زاد وهيـا هـزومهـا)

ش: **أقول**: القياس يطلق في اللغة على إطلاقين هما:

الإطلاق الأول: يطلق القياس في اللغة على التقدير، ومعنى التقدير: أن يقصد معرفة قدر أحد الأمرين بالآخر، مثل قولهم: «قست الثوب بالذراع أو بالمتر»، أي: قدرت الثوب بالذراع، أو المتر.

ومنه قولهم: «قاس الطبيب الجراحة»، أي: قدر الطبيب مدى غور ذلك الجرح، وذلك بالميل، وهو آلة تغرز في الجرح ليرى هل هو عميق ووصل إلى العظم، أو أنه وسط، أو سطحي لم يؤثر، من أجل التقدير أرش الجناية.

حيث إنه معروف في الفقه أن من شج رأس غيره أو وجهه، فإنه ينظر فإن كانت موضحة ـ وهي التي تبرز العظم ـ ففيها خمس من الإبل، وإن لم تكن موضحة فتقدر بقدرها.

فالطبيب هنا يقدر ذلك ويقيسه بالميل.

وفي ذلك يقول الشاعر ـ يصف جراحة أو شجة ـ :

إذا قاسها الآسي النطاسي أدبرت غثيثتهـا أو زاد وهيـا هـزومهـا

أي: إذا قدر الطبيب الماهر تلك الجراحة أو الشجة وأدخل ذلك الميل فيها، فإنه يدخل فيها ويصل إلى عمق الجرح.

أما غثيثتها ـ وهي: ما يخرج منها من الأذى الذي يضايق المجروح ـ فهي تخرج.

الإطلاق الثاني: يطلق القياس في اللغة على المساواة سواء كانت المساواة حسية كقولهم: «قست الثوب بالثوب»، أي: حاذيته وساويته به بالآخر، وكقولهم: «قست البرتقالة بالبرتقالة»، أي: قدرتها بها.

أو كانت المساواة معنوية كقولهم: «فلان يقاس بفلان»، أي: يساويه في الفضل، والشرف والهمة، وكذا قولهم: «فلان لا يقاس بفلان»، أي: لا يساويه.

* * *

خلاف العلماء في هذين الإطلاقين

فقد اختلف العلماء في لفظ «القياس» هل هو حقيقة، في هذين المعنيين معاً، أو هو حقيقة في أحدهما مجاز في الآخر؟ اختلف العلماء في ذلك على مذاهب ثلاثة:

المذهـب الأول

أن القياس في اللغة حقيقة في التقدير مجاز في المساواة.

وهذا ما اختاره الآمدي في «الإحكام»، وابن قدامة ــ هنا ــ وبعض العلماء.

* * *

دليل هذا المذهب

أن المساواة لازمة للتقدير، والتقدير ملزوم، فاستعمال القياس في المساواة على هذا القول مجاز لغوي من باب إطلاق الملزوم على اللازم ــ وقد سبق بيان هذا النوع من المجاز ــ.

* * *

المذهب الثاني

أن القياس في اللغة مشترك لفظي بين التقدير، والمساواة، والمجموع المركب منهما.

فمثال التقدير: «قست الثوب بالمتر»، أي: قدرته به.

ومثال المساواة: «فلان لا يقاس بفلان»، أي: لا يساويه في العلم.

ومثال المجموع المركب منهما: ـ حيث يراد التقدير والمساواة معاً ـ قولنا: «قست النعل بالنعل»، أي: قدرته به وساويته.

دليل هذا المذهب

إن اللفظ قد استعمل في المعاني الثلاثة، والأصل في الاستعمال الحقيقة.

* * *

المذهب الثالث

أن القياس في اللغة مشترك إشتراكاً معنوياً بين التقدير والمساواة.

أي: أنه حقيقة في التقدير، ويكون المطلوب به شيئين، هما:

الأول: معرفة مقدار الشيء، مثل: «قست الثوب بالمتر».

الثاني: التسوية في مقدار الشيء، مثل: «فلان لا يقاس بفلان»، أي: لا يساويه.

فهنا صار «التقدير» كلي تحته فردان: أحدهما: استعلام القدْر، نحو: «قست الثوب بالذراع»، والآخر: التسوية في المقدار، مثل: «فلان لا يقاس بفلان».

وهذا المذهب هو المختار عندي وعند أكثر العلماء؛ لأنه سلم من

المجاز، ومن الاشتراك اللفظي اللذين هما على خلاف الأصل. بيان ذلك:

أن المذهب الأول، ورد فيه استعمال المجاز، والمجاز خلاف الأصل؛ لأنه يحتاج إلى قرينة عند استعمال المعنى المجازي تمنع من استعمال المعنى الحقيقي، بينما الحقيقة لا تحتاج إليها، حيث إن الأصل في الكلام الحقيقة، وعدم الاحتياج إلى القرائن.

وأما المذهب الثاني، فقد ورد فيه الاشتراك اللفظي، والاشتراك اللفظي خلاف الأصل؛ لأن الأصل: عدم تعدد الوضع، ولأن الاشتراك اللفظي ـ أيضاً ـ يحتاج في دلالته على أحد معنييه أو معانيه إلى قرينة تعين المراد منه، وما لا يحتاج أولى مما يحتاج.

فيكون المذهب الثالث ـ وهو الاشتراك المعنوي ـ أولى منهما؛ حيث لا يحتاج إلى قرينة ـ كما هو الحال في المجاز ـ ولا يحتاج إلى تعدد في الوضع ـ كما هو الحال في الاشتراك اللفظي ـ .

أي: أن الأمر إذا دار بين الاشتراك اللفظي والاشتراك المعنوي قدم الاشتراك المعنوي؛ لأن الأصل عدم تعدد الوضع، وإذا دار بين الحقيقة والمجاز قدمت الحقيقة؛ لأن المجاز خلاف الأصل.

* * *

القياس يتعدى بـ «الباء» وبـ «على»

القياس يتعدى بـ «الباء»؛ لأنه في معنى التقدير، فيقال: «قاسه بالشيء»، ومنه قولهم: «قياس صب البول في الماء الراكد بالبول فيه»، ويتعدى بـ «على» ـ وهو أكثر من الأول في الاستعمال ومنه قولنا: «النبيذ يقاس على الخمر»، أي: يحمل عليه في الحكم.

* * *

هلي يمكن تحديد القياس؟

وهل هو دليل مستقل أو هو من فعل المجتهد؟

قبل البدء بذكر تعريفات القياس الاصطلاحية لا بد من ذكر مسألتين مهمتين، هما:

المسألة الأولى: هل يمكن تحديد القياس؟

المسألة الثانية: هل القياس دليل مستقل أو هو من فعل المجتهد؟

* * *

المسألــة الأولــى

هل يمكن تحديد القياس حداً حقيقياً؟ اختلف في ذلك على مذهبين؛ هما:

المذهــب الأول

أنه من المتعذر أن يُحد القياس بحد حقيقي.

ذهب إلى ذلك إمام الحرمين، وبعض العلماء.

دليل أصحـاب المذهب الأول

أن القياس يشتمل على حقائق مختلفة كالأصل، والفرع، والعلة، والحكم في نفي وإثبات فيصعب أن نجمع هذه الحقائق في حد واحد جامع مانع، واستدل بعضهم ــ على عدم إمكانية تحديد القياس ــ بقوله: إن القياس نسبة وإضافة، وهي عدمية، والعدم لا يتركب من الجنس والفصل الحقيقيين الوجوديين.

وقالوا: ما وجد من تعريفات القياس فليست حدوداً، بل هي رسوم، وفرق بين الحد والرسم.

* * *

المذهب الثاني

أن القياس يمكن تحديده بحد معين.

ذهب إلى ذلك جمهور العلماء وهو الصحيح.

دليل أصحاب المذهب الثاني

أن القياس أمر اصطلاحي اعتباري، تكون حقيقته على حسب ما يصطلح عليه أهل الفن، لذلك جاز أن يحده كل مجتهد على حسب ما يراه.

* * *

الخلاف لفظي

ما سبق من الخلاف ـ في تحديد القياس وعدم ذلك ـ خلاف لفظي لا ثمرة له؛ لأن كلاً من أصحاب المذهبين قد عرفه، وحده بحسب اصطلاحه.

* * *

المسألة الثانية

القياس هل هو دليل مستقل، أو هو من فعل المجتهد؟

اختلف في ذلك على مذهبين:

المذهب الأول

أن القياس دليل شرعي مستقل كالكتاب والسنة، وضعه الشارع لمعرفة حكمه سواء نظر فيه المجتهد، أو لم ينظر، وليس فعلاً للمجتهد.

ذهب إلى ذلك الآمدي، وابن الحاجب، والكمال بن الهمام، وابن عبد الشكور، والأنصاري.

* * *

أدلة أصحاب المذهب الأول

استدل أصحاب المذهب الأول على أنه دليل مستقل بدليلين:

الدليل الأول

أن القياس دليل من الأدلة لأمور شأنها أن العلم بها يؤدي إلى العلم بشيء آخر، وليس فعل المجتهد كذلك.

الدليل الثاني

أن القياس وضعه الشارع ليعرف عنه المجتهد حكم الله ـ تعالى ـ بواسطة النظر فيه؛ حيث إن دلالة القياس على الأحكام ذاتية وثابتة كالكتاب والسنة، سواء نظر المجتهد أو لم ينظر.

* * *

المذهب الثاني

أن القياس من فعل المجتهد، لا يتحقق إلاَّ بوجوده.

وهذا مذهب جمهور العلماء ومنهم: ابن قدامة ـ هنا ـ والقاضي أبو بكر الباقلاني، والغزالي، وفخر الدين الرازي، وأبو إسحاق الشيرازي، وأبو الوليد الباجي، والبيضاوي، وابن السبكي: تاج الدين، وغيرهم، وهو المذهب الحق.

* * *

أدلة أصحاب هذا المذهب

لقد استدل أصحاب هذا المذهب على أنه من فعل المجتهد بأدلة، إليك ذكرها باختصار:

الدليـل الأول

قوله تعالى: ﴿فَٱعۡتَبِرُواْ يَٰٓأُوْلِي ٱلۡأَبۡصَٰرِ﴾ [الحشر: ٢].

وجه الدلالة: أن الاعتبار هو الإلحاق بعد النظر بالأدلة، ولا شك أن ذلك من فعل المجتهد.

* * *

الدليـل الثانـي

حديث معاذ، حيث قال له النبي ﷺ: «إن عرض لك قضاء فبم تقضي»؟ قال: بكتاب الله، قال: «فإن لم تجد؟»، قال: بسنة رسول الله ﷺ، قال: «فإن لم تجد؟»، قال: اجتهد رأيـي.

وجه الدلالة: أنه قال: «اجتهد رأيـي» والقياس من الرأي، فالقياس ـ إذن ـ يكون من فعل المجتهد.

* * *

الدليـل الثالـث

كتاب عمر بن الخطاب ـ رضي الله عنه ـ إلى أبـي موسى الأشعري الذي جاء فيه: «الفهم فيما جاءك مما ليس في قرآن، ولا سنة، ثم قس الأمور عند ذلك».

وجه الدلالة: أن عمر قد أمر أبا موسى بأن يلحق ما ليس به نص بالأمور التي تشبهها مما هو منصوص عليه، وليس هذا الإلحاق إلاَّ من قبيل فعل المجتهد.

* * *

الدليـل الرابـع

أنه أثر عن الصحابة والتابعين تفريعات وقياسات على أصول ثبتت بالكتاب، والسنة والإجماع، مما يدل على أن القياس من فعل المجتهد.

* * *

الدليـل الخامـس

أن إلحاق الفرع بالأصل، وثبوت مثل حكم الأصل للفرع ليس بالأمر الهين، أو السهل، بل إن هذا الإلحاق يترتب على معرفة أن هذا الشيء شبيه بذلك الشيء، وعلى معرفة العلة في الأصل، وتحققها في الفرع، وأن لا يوجد في الفرع مانع، إلى غير ذلك من الأمور التي تشترط للقياس ــ كما سيأتي ــ وكل هذا من فعل المجتهد وهو: القائس.

* * *

الخلاف له ثمرة

إن اختلاف العلماء السابق ــ في أن القياس هل هو دليل مستقل، أو هو من فعل المجتهد ــ له ثمرة؛ حيث اختلفت عبارات الأصوليين في تعريف القياس بناء على ذلك الاختلاف.

فمن أخذ بالمذهب الأول ــ وهو: أن القياس دليل مستقل كالكتاب والسنة ــ عبَّر عن القياس بأنه استواء، أو مساواة، أو ما يقرب من ذلك.

والمساواة: صفة قائمة بالمنتسبين: «الأصل» و «الفرع» مما يعطينا علماً بأن القياس ليس فعلاً للمجتهد، وكان مجرد عمله: إظهار حكم ما لم ينص عليه بطريق القياس بمساواته فيما نص عليه؛ لاشتراكهما في علة حكم الأصل.

ومن أخذ بالمذهب الثاني ــ وهو أن القياس من فعل المجتهد ــ فقد عبر عن القياس بأنه «حمل»، أو «إثبات»، أو «تعدية»، أو «رد»، أو نحو ذلك مما يفيد بأن القياس من فعل المجتهد.

* * *

تعريف القياس في الاصطلاح

قوله: **(وهو في الشرع)**.

ش: **أقول**: لما فرغ من ذكر تعريف القياس لغة، وأنه التقدير، شرع بذكر تعريفه في اصطلاح أهل الشرع، فذكر عدداً من التعريفات، إليك ذكرها وبيان ما لها وما عليها فأقول:

التعريف الأول

قوله: **(حمل فرع على أصل في حكم بجامع بينهما)**.

ش: **أقول**: التعريف الأول للقياس: هو: حمل فرع على أصل في حكم بجامع بينهما.

وهذا التعريف قريب من تعريف أبـي يعلى في «العدة»، وتعريف أبـي الخطاب في «التمهيد».

وقوله: «حمل» يدل على أن المعرف يقول بأن القياس من فعل المجتهد، وليس دليلاً مستقلاً ــ كما سبق ذكره ــ .

وقوله: «فرع» المراد منه: محل لم ينص الشارع على حكمه، ولا هو مجمع عليه، و «الفرع»، أحد أركان القياس، ويُسمى: «مقيساً» و «مشبهاً».

واحترز بهذا عن أمرين:

أولهما: حمل شيء غير فرع لشيء آخر عليه.

ثانيهما: تعدية الحكم من الأصل إلى أصل آخر مثاله: قياس البر على الشعير في الربا ــ وهما معاً قد وردا في حديث الأشياء الستة ــ .

قوله: «على أصل» المراد به: محل قد نص الشارع على حكمه، وهو أحد أركان القياس، ويُسمى: «مقيساً عليه»، و «مشبهاً به».

واحترز بهذا القيد عن حمل فرع على فرع آخر مثل: حمل الذرة على الأرز في تحريم الربا، وكلاهما فرع لأصل، وهو: «البر».

وهذا لا يصح ــ على رأي جمهور العلماء ــ ؛ لأنه لا يخلو إما أن تتحد العلة في القياسين، فيكون القياس المتوسط لغواً وتطويلاً بلا فائدة.

وإما أن لا تتحد العلة، وحينئذٍ يجب أن يبطل أحد القياسين؛ لابتناء الحكم على غير العلة المعتبرة شرعاً.

وسيأتي لذلك زيادة بيان عند الكلام عن مسألة: «القياس على ما ثبت بالقياس».

قوله: «في حكم» المراد به: حكم الأصل، وهو أحد أركان القياس.

قوله: «بجامع بينهما» المراد به: علة حكم الأصل، وهي: الأمر الجامع المشترك بين الأصل والفرع المقتضي للحكم، وهو أحد أركان القياس.

وأتى بهذا القيد ليدلل على أن القياس لا يمكن أن يتم إلاَّ بجامع بين الأصل والفرع.

واحترز به من ثبوت الحكم للفرع بسبب نص أو إجماع لا بسبب العلة الجامعة فإن ذلك لا يعد قياساً.

ويُسمى ذلك: «الجامع» و «المقتضي» و «العلة» و «ووجه الشبه» و «المناط»، وسيأتي لذلك زيادة بيان.

مثاله: «قياس النبيذ على الخمر بجامع: الإسكار»، فعندنا أربعة أركان: الأصل: الخمر، الفرع: النبيذ، العلة: الإسكار، الحكم: تحريم شرب النبيذ.

* * *

ما اعترض به على هذا التعريف

إليك ذكر أهم الاعتراضات التي يمكن أن توجه إلى هذا التعريف، فأقول:

الاعتراض الأول: أنه ورد فيه دور. بيان ذلك:

أن كون هذا أصلاً، وذاك فرعاً لا يتصوران إلاَّ بعد تصور القياس فذكرهما بصراحة في التعريف يلزمه الدور.

الاعتراض الثاني: أن التعبير بالأصل والفرع يجعل التعريف غير جامع لأفراد المعرف، حيث يوهم أن القياس يختص بالموجودات؛ لأن الأصل ما ينبني عليه غيره، والفرع ما يبتني على غيره، فلم يشمل التعريف المعدوم؛ لأنه لا يبتنى عليه، ولا يبتني على غيره.

ولما كان القياس يجري في الموجود والمعدوم كان التعريف غير جامع لأفراد المعرف، حيث خرج المعدوم.

الاعتراض الثالث: أن التعريف غير جامع لأفراد المعرف من جهة أخرى؛ حيث خرج القياس الفاسد، والتعريف يجب أن يكون شاملاً للقياس الصحيح والقياس الفاسد. بيان ذلك:

أن حمل الفرع على الأصل مطلق، لم يقيد بكونه في نظر المجتهد، وإذا أطلق اللفظ انصرف إلى الواقع ونفي الأمر، وإذا كان كذلك كان التعريف قاصراً على الواقع ونفس الأمر، وليس ذلك إلاَّ القياس الصحيح

الذي لم يخالف به أحد، فلا يعم القياس الذي يفعله المجتهد باعتقاده ثم يظهر فساده، مع أنه قياس يعمل به حتى يظهر فساده. فلو قال: «عند الحامل» أو «في نظر المجتهد» لسلم من هذا الاعتراض.

* * *

التعريـف الثانـي

قوله: **(وقيل: حكمك على الفرع بمثل ما حكمت به في الأصل لاشتراكهما في العلة التي اقتضت ذلك في الأصل).**

ش: أقول: هذا التعريف الثاني ـ من التعريفات التي أوردها ابن قدامة للقياس، وهو واضح جداً.

مثاله: «قياس الأرز على البر في تحريم الربا».

فالأصل: البر، والفرع: الأرز، والعلة: كون كل واحد منهما مكيلاً، أو موزوناً، أو مطعوماً، أو مدخراً، والحكم: تحريم الربا في الأرز كما حرم الربا في البر.

فلنطبق هذا المثال على التعريف ونقول:

حكمك على الفرع ـ وهو: الأرز ـ بمثل ما حكمت به في الأصل ـ وهو البر ـ والحكم: التحريم، لاشتراكهما في العلة التي اقتضت ذلك في الأصل: وهي: كون كل واحد منهما مكيلاً.

ولم أجد هذا التعريف في جميع ما اطلعت عليه من كتب الأصول.

وهو ـ في نظري ـ معنى التعريف الأول، وليس تعريفاً مستقلاً.

وإذا كان في معنى التعريف الأول فيعترض عليه بمثل ما اعترض على التعريف الأول.

* * *

التعريف الثالث

قوله: (**وقيل: حمل معلوم على معلوم في إثبات حكم لهما، أو نفيه عنهما بجامع بينهما من إثبات حكم أو صفة لهما، أو نفيهما عنهما**).

ش: **أقول**: التعريف الثالث ـ من التعريفات التي أوردها ابن قدامة للقياس ـ هو ما ذكره.

نسب هذا التعريف إلى القاضي أبـي بكر الباقلاني، نسبه إليه فخر الدين الرازي في «المحصول» وقال: «اختاره جمهور المحققين منا»، كما نقله عنه الآمدي في «الإحكام»، وقال: «وقد وافقه أكثر أصحابنا»، وصححه الغزالي وقال ـ في «المنخول» ـ : «والأصح: ما قاله القاضي...»، وذكره في «المستصفى» دون نسبة، وقال إمام الحرمين: «هو أقرب العبارات إلى تعريف القياس»، وقال الكيا الهراسي: «هو أسد ما قيل على صناعة المتكلمين».

* * *

شرح التعريف، وبيان محترزاته

قوله: «**حمل معلوم على معلوم**»، المراد بالحمل: مشاركة أحد المعلومين للآخر في حكمه حيث إن الفرع يشارك الأصل في الحكم فيكون له مثل حكمه.

قوله: «**معلوم على معلوم**»، المراد بهما: حمل ما يصلح أن يكون فرعاً على ما يصلح أن يكون أصلاً.

وعبر بلفظ «معلوم» ليشمل الموجود والمعدوم، فإن القياس يجري فيهما جميعاً ـ وقد سبق بيان ذلك في العام أيضاً ـ .

بخلاف ما لو عبر بلفظ «شيء» أو «فرع وأصل» حيث لا تشمل هذه الألفاظ المعدوم عند الجمهور، بل يختص بالموجود.

وذكر لفظ «معلوم» الثاني؛ لأنه لا بد من معلوم آخر يكون أصلاً يقاس عليه؛ فإن القياس عبارة عن التسوية، وهي: لا تتحقق إلاَّ بين أمرين؛ لأنه لولا الأصل لكان ذلك إثباتاً للشرع بالتحكم.

والتعبير بلفظ «المعلوم» فيه فائدة، وهي: دخول العلم الاصطلاحي، والاعتقاد، والظن؛ حيث إن الفقهاء يطلقون لفظ العلم على هذه الأمور ـ كما سبق بيانه في تعريف الفقه ـ .

والتعبير بلفظ «حمل معلوم على معلوم» يخرج التعريف من أن يكون فيه دور، فهذه العبارة أولى وأحسن من التعبير بلفظ «حمل فرع على أصل»؛ لأن هذه العبارة الأخيرة توهم الدور الممتنع ـ كما سبق بيانه في التعريف الأول ـ .

وبناء على ما تقدم: كان استعمال لفظ «حمل معلوم على معلوم» أجمع، وأمنع، وأبعد عن الوهم الفاسد.

قوله: «في إثبات حكم لهما»، أي: إثبات حكم للأصل والفرع.

قوله: «أو نفيه عنهما»، أي: نفي الحكم عن الأصل والفرع.

والتعبير بلفظ «في إثبات حكم لهما أو نفيه عنهما» فيه إشارة إلى أن الحكم قد يكون إثباتاً، وقد يكون نفياً.

والمراد بـ «الإثبات» القدر المشترك بين العلم، والاعتقاد، والظن، فيكون شاملاً للقطعي، والظني.

مثال القطعي في الإثبات: قياس الضرب على التأفيف بجامع الإيذاء في كل ـ على رأي من يقول: إن تحريم الضرب ثبت بالقياس ـ .

ومثال الظني في الإثبات: قياس التفاح على البر في تحريم الربا بجامع الطعم.

ومثال الظني في النفي قولهم: «الكلب نجس فلا يجوز بيعه؛ قياساً على الخنزير»؛ حيث إن الخنزير لا يجوز بيعه للنجاسة فكذلك الكلب.

قوله: «بجامع بينهما»، والمراد بذلك: العلة، وقد ذكر ذلك ليبين أن القياس لا يمكن أن يتم إلاَّ بواسطة جامع بين الأصل والفرع.

قوله: «من إثبات حكم أو صفة لهما» ذكرت هذه الجملة لبيان: أن الجامع بين الأصل والفرع قد يكون وصفاً حقيقياً، وقد يكون حكماً شرعياً.

فمثال الوصف الحقيقي: النبيذ مسكر فكان حراماً قياساً على الخمر.

فهنا: الجامع: وصف حقيقي، وهو: الإسكار، والحكم الثابت بالقياس: حرمة شرب النبيذ.

ومثال الحكم الشرعي: الكلب نجس فلا يصح بيعه؛ قياساً على الخنزير.

فهنا الجامع: حكم شرعي وجودي، وهو النجاسة، والحكم الثابت بالقياس: عدم صحة البيع.

قوله: «أو نفيهما عنهما» هذا توضيح وبيان للجامع بأنه قد يكون إثباتاً وقد يكون نفياً.

مثال االإثبات قد سبق ذكره.

مثال النفي في الحكم: الثوب المغسول بالخل غير طاهر فلا تصح الصلاة فيه، كالمغسول بالمرق، واللبن، فالجامع ــ هنا ــ : حكم عدمي وهو: عدم طهارة الثوب، والحكم عدمي وهو: عدم صحة الصلاة.

ومثال النفي في الصفة: «الصبي غير عاقل فلا يصح تصرفه قياساً على المجنون».

فالجامع هنا: وصف عدمي، وهو: عدم العقل، والحكم عدمي، وهو: عدم صحة تصرفه.

مثال آخر للنفي في الصفة: «الخل ليس بمسكر فيباح تناوله؛ قياساً على الماء والعسل».

فهنا: الجامع وصف عدمي، وهو: عدم الإسكار، والحكم الثابت بالقياس، هو: إباحة التناول.

* * *

ما اعترض به على هذا التعريف

مع أن هذا التعريف قد صححه كثير من العلماء إلاَّ أنه لم يسلم من الاعتراضات، إليك ذكر أهمها:

* * *

الاعتــراض الأول

أنه وقع في التعريف إبهام وعدم وضوح. بيانه:

أنه قال: «حمل معلوم على معلوم» فلم يتبين المراد من لفظ «حمل»، فإن أراد بها: الإثبات ــ أي: إثبات مثل حكم أحدهما للآخر ــ فقد وقع في

التعريف تكراراً لا فائدة فيه؛ لأنه قال في آخر التعريف: «في إثبات حكم لهما» والمعنى واحد.

وإن أراد بقوله: «حمل معلوم» شيئاً آخر فلا بد من الإفصاح عنه.

وعلى فرض أنه أراد به إثبات شيء آخر فإنه لا داعي له في تعريف القياس؛ حيث إن ماهية القياس إنما تتم بإثبات مثل أحد المعلومين للآخر بأمر جامع، فكان ذكر شيء آخر زائداً عن التعريف لا داعي له.

* * *

الاعتـراض الثانـي

أن قوله: «في إثبات حكم لهما» يشعر أن حكم الأصل ثابت بالقياس كحكم الفرع، وهذا لا يصح؛ لأن القياس فرع على ثبوت الحكم في الأصل، والأصل يجب أن يكون ثابتاً بالنص، أو الإجماع ـ كما سيأتي في شروط الأصل ـ .

* * *

الاعتـراض الثالـث

أنه ورد في التعريف كلمة «أو» وهي كلمة للترديد والتشكيك، والحد إنما هو للتعيين والتخصيص، والترديد ينافي التعيين.

* * *

الاعتـراض الرابـع

أن هذا التعريف غير جامع؛ لأنه لم يشمل القياس الفاسد، وقد بينا ذلك في الاعتراض الثالث على التعريف الأول.

* * *

الوجه الذي اتفقت عليه تلك التعريفات الثلاثة

قوله: **(ومعاني هذه الحدود متقاربة)**.

ش: **أقول**: إن تلك الحدود والتعريفات الثلاثة متقاربة، بل ومتفقة على شيء واحد، وهو: أنه لا بد للقياس من أركان أربعة: الأصل، والفرع، والعلة، والحكم.

* * *

التعريف الرابع

قوله: **(وقيل: هو الاجتهاد)**.

ش: **أقول**: قال بعض الفقهاء: إن القياس هو الاجتهاد، وأثر ذلك عن الإمام الشافعي.

* * *

بيان فساد هذا التعريف

قوله: **(وهو خطأ)**.

ش: **أقول**: إن التعريف الرابع ـ السابق الذكر ـ ظاهر الفساد والبطلان؛ لوجوه:

الوجه الأول

قوله: **(فإن الاجتهاد قد يكون بالنظر في العمومات، وسائر طرق الأدلة، وليس بقياس)**.

ش: **أقول**: الوجه الأول ـ من وجوه بيان فساد التعريف الرابع ـ: أنه غير مانع من دخول غيره فيه. بيان ذلك:

أن الاجتهاد هو بذل الجهد والوسع في استنباط الأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية، وذلك لا يختص بالقياس، بل يكون في القياس، وغير القياس كحمل العام على الخاص، والمطلق على المقيد، ونحو ذلك.

* * *

الوجـــه الثانـــي

قوله: (ثم لا ينبى في العرف إلَّا عن بذل المجهود؛ إذ من حمل خردلة لا يقال: «اجتهد»، وقد يكون القياس جلياً لا يحتاج إلى استفراغ الوسع وبذل الجهد).

ش: **أقول:** الوجه الثاني ــ من وجوه بيان فساد التعريف الرابع ــ: أنه لا بد في الاجتهاد من بذل الوسع، واستفراغ الجهد وتحمل المشقة من أجل الوصول إلى استنباط الحكم الشرعي، وعلى ذلك: فإن من حمل خردلة ــ وهي الحبة الصغيرة ــ لا يقال له: «اجتهد في حمل هذه الخردلة».

بخلاف القياس، فقد يكون جلياً واضحاً لا يحتاج إلى بذل الجهد والوسع والمشقة.

* * *

الوجـــه الثالـــث

قوله: (ولا بد في كل قياس من أصل، وفرع، وعلة، وحكم).

ش: **أقول:** الوجه الثالث ــ من وجوه بيان فساد التعريف الرابع ــ: أن الاجتهاد المطلق لا يشترط فيه أن يتوفر أركان أربعة.

بخلاف القياس فإنه لا بدَّ فيه من أركان أربعة، وهي: «الأصل» و «الفرع» و «العلة» و «الحكم»، فلا يتم القياس إلَّا بتلك الأركان.

قلت: إنه قد اتضح أنه لا يمكن أن يعرف القياس بالاجتهاد، وقد رد علماء السلف والخلف على هذا التعريف وأبطلوه.

ولكن قد يكون غرض من عرف بأنه الاجتهاد المبالغة في تعظيم شأن القياس، وبيان ذلك:

أن الاجتهاد اسم عام شامل: للقياس، والمصالح المرسلة، والاستحسان، والاستصحاب، والعرف، وشرع من قبلنا، واستنباط الأحكام من النصوص ونحو ذلك، فالقياس بالنسبة إلى أنواع الاجتهاد أعظمها شأناً، وأدقها سراً، ونظراً، مثل قول النبي ﷺ: «الحج عرفة»، ومعلوم أن الحج لا يصح إلاَّ بفعل أمور كثيرة، ومنها: الوقوف بعرفة، لكنه قال ذلك لبيان أن الوقوف بعرفة من أعظم مناسك الحج، كذلك يكون القياس أعظم أنواع الاجتهاد شأناً. والله أعلم.

* * *

التعريف المختار للقياس ــ عندي ــ

بعدما اتضح لك أيها القارىء الكريم أن التعريفات السابقة للقياس التي ذكرها ابن قدامة ضعيفة؛ نظراً لقوة الاعتراض الموجهة إليها.

لا بد من ذكر تعريف للقياس يعول عليه، وهو أن يقال هو: «إثبات مثل حكم معلوم لمعلوم آخر لاشتراكهما في علة الحكم عند المثبت».

* * *

شرح هذا التعريف، وبيان محترازاته

قوله: «إثبات» جنس يشمل كل إثبات سواء كان إثباتاً لمثل حكم الأصل في الفرع، وهو قياس المساواة.

أو إثباتاً لنقيض حكم الأصل في الفرع لنقيض العلة فيه ــ وهو يعرف بقياس العكس ــ .

ومعنى «الإثبات»: إدراك النسبة على جهة الإيجاب، والمراد به هنا: مطلق إدراك النسبة سواء كان على جهة الإيجاب أم على جهة النفي، وسواء كان على سبيل العلم، أم على سبيل الاعتقاد، أم على سبيل الظن.

وإنما قلنا: إن معنى «الإثبات» ذلك لأن القياس يجري في المثبتات، والمنفيات، كما يكون مقطوعاً، ومظنوناً.

فمثال القياس في الثبوت: «قياس الضرب على التأفيف بجامع الإيذاء في كل»، فيكون حراماً.

ومثال القياس في النفي: «الكلب نجس فلا يصح بيعه كالخنزير».

ومثال القياس القطعي: قياس الضرب على التأفيف في الحرمة بجامع الإيذاء وقياس إحراق مال اليتيم على أكله بجامع الإتلاف.

ومثال القياس الظني: قياس التفاح على البر في حرمة الربا بجامع الطعم.

قوله: «مثل» و «المثل» لا يحتاج إلى تعريف، فتصوره بديهي؛ لأن كل عاقل يعرف بالضرورة: أن الحار مثل الحار في كونه حاراً، وأنه يخالف البارد في ذلك.

ولفظ «مثل»، قد أورد في التعريف لأمرين:

أولهما: أنه احترز به عن قياس العكس؛ لأن قياس العكس هو إثبات نقيض حكم الأصل في الفرع؛ لافتراقهما في علة الحكم.

مثل: قوله ﷺ: «وفي بضع أحدكم صدقة»، قالوا: يا رسول الله:

أيأتي أحدنا شهوته ويؤجر، قال: «أرأيتم لو وضعها في حرام» أي: أكان يأثم؟ قالوا: نعم، قال: «فمه».

يعني: أنه كما إذا وضعها في حرام يأثم، كذلك إذا وضعها في حلال يؤجر.

فهنا: ثبت نقيض حكم الأصل وهو: الوطء في الحرام، في الفرع وهو: الوطء في الحلال، لنقيض العلة وهي: افتراقهما في الحلال والحرام، أي كون هذا حراماً وهذا حلالاً.

ثانيهما: أنه ذكر لفظ «مثل» في التعريف للإشارة إلى أن الحكم الثابت في الفرع ليس هو عين الحكم الثابت في الأصل، وإنما هو مثله؛ وذلك لاستحالة قيام الواحد بالشخص بمحلين.

لذلك يكون الحكم في الفرع أضعف من الحكم في الأصل؛ لأن المشبه ليس في قوة المشبه به، فلو قلنا: «زيد كالأسد»، فليس معنى ذلك: أن شجاعة زيد في قوة شجاعة الأسد، وإنما تقاربه.

فكذلك هنا فإذا قسنا النبيذ على الخمر، بجامع: الإسكار وقلنا: إن النبيذ يحرم كما حرم الخمر، فليس إثم شارب النبيذ كإثم شارب الخمر تماماً، وإنما إثم شارب الخمر أعظم من إثم شارب النبيذ، وذلك لأن تحريم الخمر ثبت بدليل قطعي وهو النص، وتحريم النبيذ ثبت بدليل ظني وهو القياس.

قوله: «حكم معلوم»، المراد بالحكم: نسبة أمر إلى آخر، وإنما قلنا ذلك ليكون شاملاً للشرعي، واللغوي، والعقلي.

وليس المراد به الحكم الشرعي ــ المعرف بأنه خطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين اقتضاءً أو تخييراً، أو وضعاً ــ لأن القياس لا يختص بالشرعيات، بل يجري في اللغويات، والعقليات، فيجب أن يكون شاملاً لكل ذلك.

والمراد بالمعلوم ــ في قوله: «حكم معلوم» ــ: الأصل المقاس عليه.

وقوله: «لمعلوم آخر»: المعلوم الآخر، هو: الفرع، وهو المقيس، وهو ما ثبت به الحكم ثانياً.

وإنما عبر بـ «المعلومين» بدل «الأصل والفرع»؛ لأمرين:

أولهما: أن معرفة كون الأصل أصلاً، والفرع فرعاً، إنما تكون بعد القياس، فلو دخلا في تعريفه للزم الدور. وقد سبق بيان ذلك.

ثانيهما: أنه لو عبر بالأصل والفرع للزم أن يكون التعريف خاص بالموجودات فقط، وهذا باطل؛ لأن القياس يشمل الموجودات والمعدومات.

لذلك مثَّل الجمهور للعام الذي لا أعم منه بـ «المعلوم»؛ لأنه يعم الموجود والمعدوم ــ كما سبق ذكره في أول باب العام ــ .

الخلاصة: أنه عبر بالمعلومين لرفع إيهام كون المقيس والمقيس عليه وجوديين.

قوله: «لاشتراكهما في علة الحكم»: اللام ــ هنا ــ سببية. والتقدير: إثبات مثل حكم معلوم لمعلوم آخر بسبب اشتراكهما في علة حكم الأصل.

وهذه العبارة قد أُتي بها للاحتراز عن إثبات الحكم في الفرع بواسطة النص، أو بواسطة الإجماع، فلا يكون ذلك قياساً.

مثال النص: ثبوت تحريم النبيذ بعموم قوله ـ عليه الصلاة والسلام ـ : «كل مسكر حرام»، فمن أثبت تحريمه بهذا النص لا يجوز له أن يقيسه على الخمر.

مثال الإجماع: ثبوت الإرث للخالة؛ لإجماع الصحابة على ذلك، لا بسبب القياس على الخال الثابت إرثه بقوله ـ عليه السلام ـ : «الخال وارث من لا وارث له».

قوله: «عند المثبت» المراد بالمثبت: القائس وهو: المجتهد الذي تولى عملية القياس، سواء كان مجتهداً مطلقاً كالأئمة الأربعة، أم كان مجتهداً في المذهب، وليس المراد به: ما يشمل المقلد؛ لأن المقلد يأخذ الحكم من المجتهد.

وعبر بالمثبت في التعريف ليشمل القياس الصحيح، والقياس الفاسد.

والفرق بينهما:

أن القياس الصحيح هو: ثبوت حكم الأصل في الفرع لاشتراكه مع الأصل في العلة باعتبار الواقع ونفس الأمر، أي: عند الله تعالى.

أما القياس الفاسد فهو: ثبوت الحكم في الفرع لاشتراكه مع الأصل في العلة باعتبار ما ظهر للمجتهد.

فهذا القياس يعمل به حتى يتبين فساده فيترك.

تنبيه: مما سبق تبين لك أن هذا التعريف قد اشتمل على قيود لم تكن في التعريفات السابقة لذلك سلم من كثير الاعتراضات، فكان عندي أقرب إلى الصحة من غيره.

ولا يعني هذا: أن هذا التعريف ـ الذي اخترناه ـ قد سلم من جميع

الاعتراضات، بل اعترض بعضهم عليه، ولكن لم أورد تلك الاعتراضات؛ لضعفها، ولأن في إيرادها، والجواب عنها إطالة لا تناسب ما نحن بصدده، وهو: شرح هذا الكتاب.

* * *

أركـان القيـاس

مما سبق من التعريفات يتبين أنه لا بد لكل قياس من أركان أربعة، وهي: «الأصل» و «الفرع» و «العلة» و «الحكم».

وهذا عند الجمهور. وإليك بيانها باختصار:

الركن الأول: «الأصل المقيس عليه»، وهي: الصورة المقيس عليها، وهو: «المحل المشبه به»، وهو: الذي يقاس عليه الفرع بالوصف الجامع بينهما.

الركن الثاني: الفرع المقيس، وهو: ما حمل على الأصل بعلة مستنبطة منه. وهو: الحادثة والواقعة التي يراد معرفة الحكم لها عن طريق قياسها على مورد النص؛ لوجود علة جامعة بين الأصل والفرع.

الركن الثالث: حكم الأصل، وهو الحكم الذي في الأصل المقيس عليه بنص، أو إجماع، ويراد إثباته للفرع المقيس.

الركن الرابع: العلة، وهي: الوصف الجامع بين الأصل والفرع.

والأمثلة على ذلك كثيرة.

منها: قياس الضرب على التأفيف بجامع الإيذاء.

ومنها: قياس النبيذ على الخمر بجامع الإسكار.

ومنها قياس الأرز على البر بجامع الكيل، أو الطعم، أو الإدخار.

ومنها: قياس الموصى له الذي قتل الموصي على الوارث الذي قتل مورثه بجامع استعجال أمر قبل أوانه.

ومنها: قياس مال الصبي على مال البالغ في وجوب الزكاة بجامع وهو: دفع حاجة الفقير.

ومنها: قياس سؤر سباع الطير على سؤر سباع البهائم في النجاسة بجامع أن كلاً منهما متولد من لحم نجس.

وكل ركن من تلك الأركان له شروط سيأتي ذكرها إن شاء الله.

* * *

تعريف القياس عند المناطقة

قوله: **(وإما إطلاق القياس على المقدمتين اللتين يحصل منهما نتيجة)**.

ش: أقول: لما فرغ من تعريف القياس في اصطلاح أهل الشرع، شرع في تعريف القياس في اصطلاح المناطقة.

والقياس عند المناطقة هو: «قول مؤلف من أقوال متى سلمت لزم عنها لذاتها قول آخر».

* * *

شرح تعريف المناطقة السابق

قوله: «قول» المراد به: الملفوظ به، أو يراد به ــ عندهم ــ المفهوم المركب العقلي، وهو جنس في التعريف يشمل القياس وغيره.

وقوله: «مؤلف من أقوال» يخرج القضايا البسيطة المستلزمة لعكسها، أو عكس نقيضها، فإنها ليست مؤلفة.

وقوله: «لذاتها» أخرج قياس المساواة.

مثاله: «عمر مساوٍ لزيد، وزيد مساوٍ لبكر»، فالنتيجة هي: أن عمر مساوٍ لبكر.

فمعرفة النتيجة هذه لم تكن بطريقة القياس، في حد ذاته، وإنما عرفت لقاعدة أخرى، هي: «إن مساوي المساوي لشيء مساوٍ لذلك الشيء».

* * *

أقسام القياس عند المناطقة

ينقسم القياس عند المناطقة إلى قسمين:

القسم الأول

القياس الاستثنائي، ويُسمى بقياس التلازم، ويُسمى أيضاً بالقياس الشرطي.

وهو: الذي يدل على النتيجة بواسطة أداة الاستثناء، وهي «لكن»، المعروفة بأداة الاستدراك.

مثاله: «إن كان هذا إنساناً فهو حيوان لكنه إنسان فهو حيوان».

مثال آخر: «كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود، ولكن الشمس طالعة فالنهار موجود».

وسمي استثنائياً لاشتماله على حرف الاستثناء، وهي: «لكن».

* * *

القسم الثاني

القياس الاقتراني، وهو الذي يدل على النتيجة بدون أداة استثناء.

مثاله: «كل مسكر حرام، والنبيذ مسكر»، والنتيجة: أن النبيذ حرام.

مثال آخر: «كل مجتهد ناجح، وزيد مجتهد»، النتيجة: أن زيداً ناجح وهكذا.

وسُمي اقترانياً؛ لاقتران أجزائه.

فعندنا مقدمتان:

مقدمة كبرى، وهي: «كل مسكر حرام».

ومقدمة صغرى، وهي: «النبيذ مسكر».

وبالنظر إلى المقدمتين تحصل النتيجة، وهي: «النبيذ حرام».

كذلك المثال الآخر.

وابن قدامة ـ رحمه الله ـ لم يذكر إلاَّ القياس الاستثنائي ـ وهو القسم الثاني ـ.

وسمى اقترانياً؛ نظراً لاقتران أجزائه.

وقد بينت هذا بالتفصيل في أثناء شرحي لـ «المقدمة المنطقية» من هذا الكتاب.

* * *

بيان بطلان هذا القياس

قوله: **(فليس بصحيح)**.

ش: **أقول**: إن القياس عند المناطقة بقسميه ـ الاستثنائي أو الاقتراني ـ ليس بصحيح، ولا يصلح أن يستدل به على إثبات الأحكام الشرعية.

* * *

سبب عدم صحة القياس عند المناطقة

قوله: (لأن القياس يستدعي أمرين يضاف أحدهما إلى الآخر، ويُقدَّر به، فهو اسم إضافي بين شيئين على ما ذكرنا في اللغة).

ش: **أقول**: سبب عدم صحة القياس عند المناطقة وأنه لا يمكن أن يستعمل في الشرع: أن القياس عندهم قول مؤلف من عدة أقوال، وهي: «المقدمة الأولى ــ وهي الكبرى»، و «المقدمة الثانية ــ وهي الصغرى»، و «النتيجة».

أما القياس عند أهل الشرع فهو يتكون من شيئين: «مقاس» و «مقاس عليه»، يضاف أحدهما ــ وهو المقاس إلى الآخر ــ وهو: المقاس عليه فيقدر المقاس بالمقاس عليه.

لذلك تجدنا قد عرفنا القياس في اللغة بأنه التقدير، وهو: أن يقصد القائس معرفة أحد الأمرين بالآخر، مثل قولهم: «قاس الثوب بالمتر»، أي: قدر الثوب بالمتر.

فالقياس عندنا اسم إضافي بين المقاس والمقاس عليه.

أي: إذا أضفنا شيئاً إلى شيء؛ لتطابقهما في العلة سمي ذلك قياساً.

بخلاف القياس عن المناطقة.

* * *

العلـة الشرعيـة
وبيان أضرب الاجتهاد فيها

اعلم أن ذكر تعريف القياس، والإشارة إلى أركانه، وبيان طرق الاجتهاد في العلة من الأمور التي تصوِّر القياس في ذهن القارىء، وتبين القياس المتفق عليه، والقياس المختلف فيه.

لذلك تجد بعض الأصوليين قد جعل تعريفات القياس، وبيان طرق وأضرب الاجتهاد في العلة مقدمة وتمهيد للدخول في صلب موضوع القياس، وبعض الأصوليين خالف في ذلك، وذكر ذلك في مسالك العلة.

وإليك تعريف العلة لغة واصطلاحاً فأقول:

تعريف العلة لغة

العَلة ــ بفتح العين ــ تأتي بمعنى الضرة، وبنو العلان: هم بنو رجل واحد من أمهات شتى.

والعِلة ــ بكسر العين ــ تأتي بمعنى المرض، يقال: اعتل العليل علة صعبة من عل، يعل، واعتل، أي: مرض.

كما تأتي بمعنى السبب، يقال: «هذا علة لهذا»، أي: سبب، ولعل هذا المعنى هو المناسب للمعنى الاصطلاحي؛ لأن العلة سبب في ثبوت الحكم في الفرع المطلوب إثبات الحكم له.

* * *

تعريف العلة في الاصطلاح

لقد اختلفت عبارات الأصوليين في تعريف العلة، وإليك ذكر أهم هذه التعريفات:

التعريف الأول: أن العلة هي: المعرِّف للحكم.

أي: متى ما وجد المعنى المعلل به عرف الحكم.

ذهب إلى ذلك ناصر الدين البيضاوي، وكثير من الحنفية، وبعض الحنابلة.

التعريف الثاني: أن العلة، هي: الوصف المؤثر بذاته في الحكم وهو تعريف المعتزلة.

وأحياناً يعبرون عنه بقولهم: «العلة: هي الموجب للحكم بذاته بناء على جلب مصلحة، أو دفع مفسدة قصدها الشارع».

التعريف الثالث: أن العلة هي: الصفة الموجبة للحكم على سبيل العادة.

التعريف الرابع: أن العلة هي: الوصف المؤثر في الأحكام بجعل الشارع، لا لذاته، واختاره الغزالي.

التعريف الخامس: هي الصفة التي يتعلق الحكم الشرعي بها، وهو لبعض المالكية.

التعريف السادس: هي: الباعث على التشريع، وهو: للآمدي وابن الحاجب.

وقيل غير ذلك.

والراجح عندي ـ والله أعلم هو: الأول ـ وهو: أن العلة هي: المعرِّف للحكم.

ولا يفهم من ذلك: أن العلة مؤثرة حقيقية في الحكم، بل المؤثر في الحقيقة هو الله ـ تعالى ـ .

وبناءً عليه: فمتى ما وجد المعنى المعلل به عرفنا الحكم.

فإذا وجدت السرقة عرفنا الحكم وهو: القطع.

وإذا وجد القتل العمد العدوان، عرفنا الحكم، وهو: القصاص.

* * *

العلة هي: مناط الحكم

قوله: **(فصل: ونعني بالعلة: مناط الحكم)**.

ش: **أقول**: العلة في الشرعيات تسمى: مناط الحكم.

أي: ما أضاف الشرع الحكم إليه، وناطه به، ونصبه علامة عليه.

والمناط: مفعل، من ناط، ينوط، نياطاً، أي: علق.

ومنه قولهم: «نيط به الحكم»، أي: علق به.

وهو: العلة التي رتب عليها الحكم في الأصل.

يقال: «نطت الحبل بالوتد أنوطه نوطاً»: إذا علقته به.

ومنه: «ذات أنواط»، وهي: الشجرة التي يعلق عليها المشركون أسلحتهم.

قال ابن دقيق العيد: وتعبيرهم عن العلة بالمناط من باب المجاز اللغوي؛ لأن الحكم لما علق بها كان كالشيء المحسوس الذي تعلق بغيره، فهو من باب تشبيه المعقول بالمحسوس، فصار ذلك في اصطلاح الفقهاء بحيث لا يفهم عند الإطلاق غيره.

* * *

سبب تسمية ذلك علة

قوله: **(وسميت علة؛ لأنها غيرت حال المحل أخذاً من علة المريض؛ لأنها اقتضت تغيير حاله)**.

ش: **أقول**: قد يقول قائل: إذا كان الجامع بين الأصل والفرع يُسمَّى مناطاً، فما سبب تسميته علة؟

تقول ــ في جوابه ــ: إن ذلك سمي بالعلة؛ لأنها غيرت حال المحل ــ وهو: الفرع ــ من كونه لا حكم له، إلى أن حكمه التحريم، أو الصحة، فمثلاً: «النبيذ» لا حكم له في الكتاب، ولا السنة، ولا الإجماع، فوجدنا فيه علة تحريم الخمر، وهي: الإسكار، فغيرت حاله من كونه لا حكم له إلى كون حكمه التحريم، فهي إذن سبب تغيير حاله.

وهذا مأخوذ من علة المريض؛ حيث يقال: «هذا عليل»، أي: مريض، فكما أن المرض غير حال هذا الشخص من حال الصحة والعافية والنشاط إلى حالة السقم، والضعف والخمول، كذلك هذه العلة غيرت الصورة من كونها لا حكم لها إلى أن حكمها كذا. والله أعلم.

* * *

أضرب الاجتهاد في العلة

قوله: **(والاجتهاد في العلة على ثلاثة أضرب: «تحقيق المناط للحكم» و «تنقيحه» و «تخريجه»)**.

ش: **أقول**: إن الاجتهاد في العلة يختلف يسراً وسهولة وصعوبة وشدة باختلاف ظهور العلة للمجتهد، وعدم ظهورها إلاَّ بعد عناء.

فأيسر ذلك: «تحقيق مناط الحكم»، وذلك لأن العلة معروفة في حكم الأصل، ولكن المجتهد يجتهد ويتحقق ويتأكد من وجودها في آحاد الصور.

ويلي ذلك: «تنقيح مناط الحكم». وهذا أصعب من الذي قبله؛ لأنه يحتاج إلى جهد من المجتهد أكثر من الأول؛ حيث إن العلة موجودة، ولكن تحتاج إلى تهذيب وإبراز ثم معرفة وجودها في الفرع.

ويلي ذلك: «تخريج مناط الحكم». وهذا أصعب شيء يواجهه المجتهد حيث سيقوم المجتهد بوظائف كثيرة، ومنها:

أولاً: استنباط العلة بأحد طرق الاستنباط ــ التي ستأتي إن شاء الله ــ .

ثانياً: التأكد مع أنها هي العلة، وأنه لا يوجد غيرها.

ثالثاً: معرفة وجودها في الفرع.

إذن الاجتهاد في العلة ينحصر في ثلاثة أضرب:

الأول: «تحقيق مناط الحكم».

الثاني: «تنقيح مناط الحكم».

الثالث: «تخريج مناط الحكم».

وهي مرتبة على حسب الصعوبة ــ كما بينا ــ .

وإليك بيان كل ضرب مع الأمثلة عليه:

الضرب الأول: تحقيق المناط

قوله: (**أما تحقيق المناط فنوعان**).

ش: **أقول**: الضرب الأول ــ من أضرب الاجتهاد في العلة ــ : **تحقيق** مناط الحكم.

أي: أن المجتهد متحقق من وجود العلة والمناط، ولكنه يجتهد في تحقيق وجودها في آحاد الصور والفرع، وهو يتنوع إلى نوعين:

النـوع الأول

قوله: (**أولهما: لا نعرف في جوازه خلافاً، ومعناه: أن تكون القاعدة الكلية متفقاً عليها، أو منصوصاً عليها، ويجتهد في تحققها في الفرع**).

ش: **أقول**: النوع الأول ــ من نوعي تحقيق المناط ــ أن يكون عندنا قاعدة كلية قد ثبتت عن طريق النص، أو عن طريق الإجماع، فيجتهد

المجتهد في كون هذا الفرع يدخل تحتها، أي: أن وظيفة المجتهد ــ هنا ــ هي: أن يتحقق ويتثبت من أن هذا الفرع يدخل تحت تلك القاعدة، وأنه من جزئياتها.

وهذا لم يختلف العلماء فيه ــ كما سيأتي بيانه ــ.

* * *

أمثلة على ذلك

لهذا النوع من تحقيق المناط أمثلة في الشريعة تكاد لا تحصى من كثرتها، ومنها:

المثـــال الأول

قوله: (ومثاله: قولنا في حمار الوحش: بقرة، لقوله تعالى: ﴿فَجَزَآءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ ٱلنَّعَمِ﴾ [المائدة: ٩٥]، فنقول: المثل واجب، والبقرة مثل، فتكون هي الواجب، فالأول بعلم بالنص والإجماع، وهو وجوب المثلية، أما تحقيق المثلية في البقرة فمعلوم بنوع من الاجتهاد).

ش: **أقـول:** المثـال الأول ــ مـن أمثلـة النـوع الأول مـن تحقيـق المناط ــ : أن الله تعالى أوجب المثل على المحرم في جزاء الصيد بالنص، وهو قوله تعالى: ﴿فَجَزَآءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ ٱلنَّعَمِ﴾ [المائدة: ٩٥]، فهذه قاعدة كلية ــ وهي: وجوب المثل في جزاء الصيد ــ قد ثبتت بالنص ــ كما هو واضح ــ وأجمع العلماء على ذلك.

فالمثلية ــ إذن ــ مناط الحكم.

فإذا صاد المحرم حماراً وحشياً فإنه يجب عليه مثله؛ استناداً إلى تلك القاعدة فاجتهد المجتهد في إيجاد مثل حمار الوحش فرأى أن البقرة مثله في أكثر أوصافه فأوجب على ذلك المحرم الذي صاد حماراً وحشياً «بقرة».

فهنا قال المجتهد: المثل واجب، والبقرة مثل حمار الوحش في كثير من الأوصاف، فتكون البقرة هي الواجب.

فالأول: ــ وهو وجوب المثلية ــ قد علمناه بالنص، وهو قوله تعالى: ﴿فَجَزَآءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ ٱلنَّعَمِ﴾ [المائدة: ٩٥] ــ وهذا هو الأصل ــ وهذا لا دخل للمجتهد فيه.

أما الثاني: ــ وهو كون البقرة مثل حمار الوحش ــ فقد تحققنا وتأكدنا من ذلك عن طريق الاجتهاد وبذل بعض الجهد في الموازنة بين البقرة وحمار الوحش.

وقلنا ذلك لأن الله لم ينص على أن البقرة مثل حمار الوحش.

* * *

المثـال الثـاني

قوله: **(ومنه: الاجتهاد في القبلة، فنقول: وجوب التوجه إلى القبلة معلوم بالنص، أما أن هذه جهة القبلة فيعلم بالاجتهاد)**.

ش: **أقول**: المثال الثاني ــ من أمثلة النوع الأول من تحقيق المناط ــ الاجتهاد في جهة القبلة، فهذا يعلم عن طريق تحقيق المناط. بيان ذلك:

أن استقبال القبلة والتوجه إليها واجب بالنص وهو قوله تعالى: ﴿وَحَيْثُ مَا كُنتُمْ فَوَلُّواْ وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُۥ﴾ [البقرة: ١٤٤].

أما أن تكون هذه جهة القبلة في حق من اشتبهت عليه فإنا نعلمه عن طريق الاجتهاد عند عدم رؤية الكعبة.

* * *

المثـال الثـالث

قوله: (وكذلك تعيين الإمام).

ش: **أقـول**: المثـال الثـالـث ـ من أمثلـة النـوع الأول مـن تحقيـق المناط ـ: الاجتهاد في تعيين الإمام، فإن ذلك يعلم عن طريق تحقيق المناط. بيان ذلك:

أنه لا بدَّ للناس من إمام سواء كانت إمامة كبرى أو صغرى، وهذا عرفناه عن طريق النص والإجماع.

أما كون زيداً يصلح للإمامة، أو عمراً، أو بكراً أو غيرهم فإنا نعلم ذلك عن طريق الاجتهاد.

أي: يجتهد المجتهد في أفراد هل يصلح واحد منهم للإمامة.

* * *

المثـال الرابـع

قوله: (والعدل).

ش: **أقـول**: المثـال الـرابـع ـ مـن أمثلـة النـوع الأول مـن تحقيـق المناط ـ: الاجتهاد في كون هذا الشخص عدلاً، فإن ذلك يعلم عن طريق تحقيق المناط. بيانه:

أن العدالة مناط لقبول الشهادة، وقد عرفنا ذلك بالنص وهو قوله تعالى: ﴿وَأَشْهِدُواْ ذَوَىْ عَدْلٍ مِّنكُمْ﴾ [الطلاق: ٢]، وقد علم بالإجماع أيضاً.

أما تحقق العدالة في كل واحد من الشهود فهذا نتوصل إليه عن طريق الاجتهاد.

* * *

المثــال الخــامس

قوله: **(ومقدار الكفاية في النفقات ونحوه)**.

ش: **أقول**: المثال الخامس ــ من أمثلة النوع الأول من تحقيق المناط ــ : الاجتهاد في مقدار كفاية هذا القريب من النفقة، فهذا يعلم عن طريق تحقيق المناط. بيان ذلك:

أن قدر الكفاية في نفقات الزوجات والأقارب واجب عرفناه عن طريق النص والإجماع.

أما أن يكون قدر الكفاية في نفقة هذا القريب بعينه عشرة ريالات يومياً ــ مثلاً ــ فهذا يدرك عن طريق اجتهاد المقومين، ويكون هو الواجب.

* * *

سبب تسميته بتحقيق المناط

قوله: **(فليُعبَّر عن هذا بتحقيق المناط؛ إذ كان معلوماً، لكن تعذر معرفة وجوده في آحاد الصور، فاستدل عليه بأمارات)**.

ش: **أقول**: إن ما سبق يسمى بتحقيق المناط؛ لأن المناط معلوم بالأصل بالنص أو الإجماع، لكن هذا المناط غير واضح في آحاد الصور، فاجتهد المجتهد مستعملاً عدة أمارات وأدلة ليتحقق من أن ذلك المناط موجود في تلك الصورة وذلك الفرع.

فنقول في الأمثلة السابقة:

أن «المثل» مناط جزاء الصيد، ووجوده ومعرفة ذلك في البقرة ثبت بالاجتهاد المظنون.

وأن «القبلة» مناط وجوب استقبالها، ومعرفتها عند الاشتباه ثبت عن طريق الاجتهاد المظنون.

وأن «نصب الإمام لا بد منه للأمة» مناط وجوب اتباعه، ومعرفة كون هذا الشخص بعينه هو الإمام ثبت عن طريق الاجتهاد المظنون.

وأن «العدالة» مناط قبول الشهادة، ومعرفة ذلك في الشخص المعين ثبت عن طريق الاجتهاد المظنون.

وأن «الكفاية في النفقة» واجب، ومعرفة كون هذا المبلغ يكفي في النفقة على هذا القريب ثبت عن طريق الاجتهاد المظنون وهكذا.

* * *

النوع الثاني

قوله: **(الثاني: ما عرف علة الحكم فيه بنص، أو إجماع، فيبين المجتهد وجودها في الفرع باجتهاده).**

ش: **أقول**: النوع الثاني ـ من نوعي تحقيق المناط ـ: أن يعرف المجتهد أن علة حكم الأصل موجودة وظاهرة وواضحة وذلك بالنص، أو الإجماع فيجتهد في تحقق وجود هذه العلة في صورة النزاع ـ وهو: الفرع الذي يراد إلحاقه بالأصل ـ.

أي: أن الاجتهاد ـ هنا ـ في وجود العلة في الفرع، والتحقيق من ذلك، لا في وجودها في الأصل المقيس عليه فإن ذلك مما أثبته النص أو الإجماع.

* * *

مثـال ذلـك

قوله: **(مثل قول النبـي ﷺ ـ في الهر ـ: «إنها ليست بنجس إنها من الطوافين عليكم والطوافات»: جعل «الطواف» علة، فيبين المجتهد باجتهاده، وجود الطواف في الحشرات من الفأرة، وغيرها ليلحقها بالهر في الطهارة).**

ش: **أقول**: هذا مثال للنوع الثاني ــ وهو بيان وجود العلة المنصوص عليها في الفرع ــ.

فهنا قد نص على علة كون الهرة نجس وهي: «الطواف»، أي: أن العلة هي: كثرة التطواف في وسط البيت، وصعوبة التحرز منها.

فيجتهد المجتهد ويتحقق من وجود هذه العلة ــ وهي الطواف ــ في صور أخرى كالفأرة مثلاً، فإذا تحقق وتثبت وتأكد من وجود الطواف في الفأرة فإنه يلحقها ويقيسها علي الهرة ويحكم بأن سؤر الفأرة طاهر، فعندنا أربعة أركان.

الأصل: الهرة، الفرع: الفأرة، العلة الجامعة بينهما: الطواف في البيت، أي: أن كلاً منهما يكثر التطواف ويصعب التحرز منه.

الحكم: تعميم حكم الهر للفأرة.

أي: كما أن سؤر الهرة طاهر، إذا شربت من ماء فإنه يجوز التطهر منه، كذلك سؤر الفأرة طاهر، إذا شربت من ماء فإنه يجوز التطهر منه.

وكذلك باقي الحشرات التي تكثر التطواف في البيت ويصعب التحرز منها تقاس على الهر.

* * *

النوع الثاني قياس ــ وهو حجة ــ

قوله: (فهذا: قياس جلي قد أقر به جماعة ممن ينكر القياس).

ش: **أقول**: النوع الثاني ــ من تحقيق المناط ــ وهو بيان وجود العلة المنصوص عليها في الفرع ــ هو قياس، ولكنه من القياس الجلي، نظراً لكونه يشتمل على أركان القياس الأربعة.

والقياس الجلي قد أقر به كثير ممن ينكر القياس، واحتجوا به.

وذلك لأن القياس ينقسم إلى قسمين:

«قياس جلي» و «قياس خفي».

أما القياس الجلي، وهو: ما كانت العلة الجامعة فيه بين الأصل والفرع منصوصة، أو مجمعاً عليها مثل حديث الهرة، أو ما قطع فيه بنفي الفارق كقياس العبد على الأمة.

وبعضهم يجعل من القياس الجلي: ما إذا كان الحكم في الفرع أولى من الأصل كقياس الضرب على التأفيف، أو مساو كقياس إحراق مال اليتيم على أكله ــ وهو مفهوم الموافقة ــ وقد سبق ذلك.

فهذا القسم ــ وهو: القياس الجلي ــ أقر واعترف به كثير من الذين قد أنكروا القياس وقالو: إنه يستدل به على إثبات الأحكام الشرعية وذلك للقطع بالعلة التي من أجلها شرع حكم الأصل، فلم يبق إلاَّ ظن وجودها في الفرع.

أما القياس الخفي ــ وهو: ما كانت العلة فيه مستنبطة ــ فقد أنكره بعض العلماء؛ نظراً لأن العلة التي من أجلها شرع حكم الأصل مظنونة، ووجودها في الفرع ــ أيضاً ــ مظنون، وهذا مما يكثر الاحتمالات، وإذا تطرق الاحتمال إلى الدليل بطل به الاستدلال، وسيأتي لذلك زيادة بيان إن شاء الله.

* * *

النوع الأول: ليس بقياس، وهو يحتج به

قوله: **(وأما النوع الأول من تحقيق المناط فليس ذلك قياساً)**.

ش: **أقول**: النوع الأول ــ من نوعي تحقيق المناط ــ وهو: بيان القاعدة الكلية المتفق عليها، أو المنصوص عليها في الفرع ــ ليس بقياس.

دليل كونه ليس بقياس، وأنه حجة

قوله: (فإن هذا متفق عليه، والقياس مختلف فيه، وهذا من ضرورة كل شريعة؛ لأن التنصيص على عدالة الأشخاص، وقدر كفاية كل شخص لا يوجد).

ش: **أقول**: الدليل على أن بيان القاعدة الكلية المتفق عليها، أو المنصوص عليها في الفرع ليس بقياس: أن بيان أن هذا الفرع ـ مثلاً ـ جزئية من جزئيات تلك القاعدة، وإلحاقه بها، وتعميم حكم القاعدة له هذا نوع اجتهاد قد اتفق عليه بين الأمة.

أما القياس فقد اختلف فيه، فكيف يكون هذا قياساً.

وكيف يكون إلحاق ذلك الفرع وتلك الصورة بتلك القاعدة الكلية مختلفاً فيه، وهو ضرورة كل شريعة. بيان ذلك:

أنه ورد في جميع الشرائع السماوية: التنصيص على قاعدة كلية تعم وتشمل عدداً من الجزئيات والصور التي لا يمكن أن تحصى، فيجتهد المجتهد ويتحقق من كون هذه الصورة المعينة تدخل تحت تلك القاعدة الكلية.

فمثلاً: وردت قاعدة وهي: «اشتراط العدالة في الشاهد» فيجتهد المجتهد في «زيد» ـ مثلاً ـ هل هو عدل أو لا؟ فإذا ثبت وتحقق أنه عدل فإن شهادته تكون مقبولة، فيدخل تحت تلك القاعدة.

كذلك: وردت قاعدة وهي: «وجوب النفقة قدر الكفاية على من تلزمه نفقته» فيجتهد المجتهد في قريب معين كم يكفيه من النفقة؟ فإذا تحقق أن قدر كفاية هذا القريب من النفقة عشرة ريالات في اليوم، أوجب ذلك عليه فيدخل تحت تلك القاعدة.

هكذا وردت الشراع السماوية جميعها.

أما أن ينص على أن «زيداً» عدل، وعمراً عدل، أو أن ينص على أن قدر كفاية زيد ـ القريب ـ من النفقة عشرة ريالات، وقدر كفاية عمرو ـ القريب ـ خمسة ريالات، فهذا لم ينص عليه في شريعتنا، ولا في الشرائع السابقة.

* * *

الضرب الثاني: تنقيح المناط

قوله: (الضرب الثاني: تنقيح المناط).

ش: **أقول**: الضرب الثاني ـ من أضرب الاجتهاد في العلة ـ: تنقيح مناط الحكم.

تعريف تنقيح المناط لغة

التنقيح لغة هو: التشذيب، والتهذيب، ومنه «تنقيح جذع النخلة»، أي: تشذيبه وإزالة ما علق عليه حتى يخلص من الشوائب، ويبرز، وكل ما نحيت عنه شيئاً فقد نقحته.

والمناط: هو ما يتعلق به الشيء، وهو العلة، والجامع. كما سبق بيانه.

* * *

تعريف تنقيح المناط اصطلاحاً

قوله: **(وهو: أن يضيف الشارع الحكم إلى سببه فيقترن به أوصاف لا مدخل لها في الإضافة، فيجب حذفها عن الاعتبار ليتسع الحكم)**.

ش: **أقول**: هذا تعريف تنقيح المناط في الاصطلاح.

ومعناه: أن ينص الشارع على حكم ويضيف ذلك الحكم إلى وصف ـ وهو العلة والسبب ـ ويرد مع ذلك الوصف ـ المضاف الحكم إليه ـ بعض الأوصاف التي لا تصلح للتعليل بها فيقوم المجتهد بحذف تلك الأوصاف المقارنة للحكم التي لا دخل لها في العلية؛ لعدم صلاحيتها للاعتبار في العلة؛ وذلك ليصبح الباقي علة الحكم، وليتسع الحكم ويكون شاملاً لكثير من آحاد الصور.

إذن هذا التعريف اعتمد على أمرين:

أولهما: أن يكون دالاً على علية وصف خاص بالأصل، ويكون دور المجتهد حذف خصوص الأصل، وحينئذٍ يشترك الأصل والفرع في الحكم معاً.

ثانيهما: أن يدل النص على علية أوصاف أخرى، ويقوم المجتهد بحذف ما لا دخل له في العلية ليصبح الباقي علة للحكم.

* * *

مثال على ذلك

قوله: (ومثاله قوله ـ عليه السلام ـ ـ للأعرابي ـ الذي قال: هلكت يا رسول الله: «ما صنعت»؟ قال: وقعت على أهلي في نهار رمضان، قال: «أعتق رقبة»).

ش: **أقول**: يمثل العلماء للضرب الثاني ـ من أضرب الاجتهاد في العلة ـ بما أخرجه البخاري في «صحيحه» عن أبي هريرة ـ رضي الله عنه ـ قال: بينا نحن جلوس عند النبي ﷺ إذ جاءه أعرابي فقال: يا رسول الله هلكت، قال ﷺ: «ما لك؟» قال: وقعت على امرأتي وأنا صائم، فقال ﷺ: «هل تجد رقبة تعتقها؟» قال: لا، قال: «فهل تستطيع أن تصوم شهرين

متتابعين؟» قال: لا، قال: «فهل تجد إطعام ستين مسكيناً؟» قال: لا، قال: فمكث النبـي ﷺ، فبينما نحن على ذلك أتي النبـي ﷺ بعرق فيه تمر ـ والعرق: المكتل وهو زنبيل يعمل من الخوص ـ فقال: «أين السائل؟» فقال: أنا، قال: «خذ هذا فتصدق به»، فقال الرجل: على أفقر مني يا رسول الله؟ فوالله ما بين لابتيها أهل بيت أفقر من أهل بيتي، فضحك النبـي ﷺ حتى بدت أنيابه، ثم قال: «أطعمه أهلك».

* * *

الطريقة التطبيقية لتنقيح المناط

قوله: (فنقول كونه أعرابياً لا أثر له فيلحق به التركي والعجمي، لعلمنا أن مناط الحكم: وقاع مكلف، لا وقاع أعرابـي، إذ التكاليف تعم الأشخاص على ما مضى، ويلحق به من أفطر بوقاع في رمضان آخر، لعلمنا أن المناط: حرمة رمضان لا حرمة ذلك الرمضان، وكون الموطوءة منكوحة لا أثر له، فإن الزنا أشد في هتك الحرمة، فهذه الحاقات معلومة تبنى على مناط الحكم بحذف ما علم بعادة الشرع في مصادره، وموارده، وأحكامه أنه لا مدخل له في التأثير).

ش: أقول: قلنا: إن تنقيـح المناط هو: إضافة الشارع الحكم إلى سببه مقترناً، بأوصاف لا مدخل لها في الإضافة، فيجب حذفها عن الاعتبار، ليشمل الحكم كثيراً من الصور.

وإليك طريقة تنقيـح المناط التطبيقية، فنقول: إن المجتهد قد عرف ـ من خلال علمه بالشريعة ـ أن مناط الحكم ـ أي علة وجوب الكفارة على ذلك الأعرابـي ـ هو: «وقاع مكلف في نهار رمضان».

وعرف أن الحكم مضاف إلى هذه العلة ـ أي: هو سبب وجوب

الكفارة ــ واقترن بذلك بعض الأوصاف، عرف المجتهد ــ باجتهاده ــ أنها لا مدخل لها في العلية لعدم صلاحيتها للتعليل، وهي:

الأول: كون الآتي موصوفاً بأنه أعرابـي.

الثاني: كـونـه قـد وطـأ فـي رمضـان مـن الـرمضـانـات التي عـاشهـا النبـي ﷺ.

الثالث: كونه قد وطأ امرأته.

وبناء على أن مناط الحكم ــ أي علة وجوب الكفارة ــ هو: وقاع مكلف في نهار رمضان، الذي توصل إليه ذلك المجتهد، وبناء على اجتهادات أخرى قد عملها المجتهد، نتج عن ذلك ما يلي:

أن الوصف الأول ــ وهو كون الآتي موصوفاً بأنه أعرابـي ــ لا أثر له في الحكم فيلحق به أعرابـي آخر، بل يلحق به كل مكلف قد وطأ في نهار رمضان سواء كان عربياً أو أعجمياً، أي: أن وصف الأعرابـي محذوف.

ودليل حذفه، وعدم اعتباره هو: ما روي عن النبـي ﷺ أنه قال: «حكمي على الواحد حكمي على الجماعة»، فإن قيل: إن هذا ضعيف، قلت: يقوى بالحديث الآخر وهو: «قولي لامرأة كقولي لمائة امرأة».

وهناك دليل آخر ــ أيضاً ــ على ذلك وهو: أن الإجماع منعقد على أن التكاليف تعم الأشخاص.

أما الوصف الثاني ــ وهـو: كـونـه قـد وطـأ في رمضـان ــ في عصـر النبـي ﷺ ــ لا أثر له في الحكم، فيلحق به كل رمضان إلى قيام الساعة، أي: أن خصوصية الزمان لا اعتبار لها.

ودليل عدم اعتبار خصوصية ذلك الرمضان: أنا نعلم أن المناط هو: «هتك حرمة رمضان»، لا حرمة ذلك الرمضان خاصة.

أما الوصف الثالث ــ وهو كونه وطأ زوجته ــ فلا أثر له في الحكم ــ أيضاً ــ فيلحق به من وطأ أمته، ومن وطأ امرأة أجنبية.

ودليل عدم اعتبار ذلك الوصف: هو علمنا أن المناط: «هتك حرمة رمضان بالوطء، لا هتك حرمة رمضان بوقاع المكلف زوجته»، فعلمنا بذلك أن كون الموطوءة زوجته لا مدخل له في هذا الحكم، بل يلحق به الزنا فهو أشد في هتك الحرمة.

وهذه الأوصاف قد حذفها المجتهد، وبين أنها لا أثر لها في الحكم وذلك لعدم مناسبتها للتعليل بها.

ولم يحذف المجتهد تلك الأوصاف إلاَّ بعد أن تثبت وتحقق من موارد الشرع، ومصادره وعاداته في أحكامه وشرعه أنه لا يعلق على تلك الأوصاف أحكاماً، وأنها لا تؤثر لا من قريب ولا من بعيد.

وما حذف ذلك إلاَّ من أجل أن يتسع الحكم ويشمل عدداً من آحاد الصور؛ لأنه لو اعتبر وصف الأعرابـي لما عم الحكم جميع المكلفين، ولو اعتبر عين الشهر لما عم الحكم جميع المكلفين في جميع الأزمان، ولو اعتبر عين الزوجة لما عم الحكم جميع من وطأ سواء كانت الموطوءة زوجة أو أمة، أو غير ذلك.

وهكذا، فكلما قلت الأوصاف كلما عم الحكم وشمل كثيراً من الصور.

تنبيه: هناك أوصاف أخرى غير تلك الأوصاف الثلاثة التي حذفها المجتهد، كالطول، والقصر، والبياض، والسواد، ونحو ذلك، لكن لم يذكر العلماء إلاَّ تلك الأوصاف؛ لأنها هي التي تنقدح في ذهن المطلع على هذا الحديث.

تنبيه آخر: نحن قلنا: إن الذي يقوم بحذف تلك الأوصاف وإبراز العلة هو: المجتهد ــ فقط ــ ونقصد بالمجتهد: من توفرت فيه شروط الاجتهاد العامة والخاصة ــ وهي ستأتي بالتفصيل إن شاء الله.

أما من لم تتوفر فيه شروط المجتهد فلا يمكن أن يقوم بذلك، وإن كان طالباً للعلم، أو حافظاً للقرآن الكريم، أو السنة.

* * *

خلاف العلماء في اعتبار بعض الأوصاف دون البعض

قوله: **(وقد يكون بعض الأوصاف مظنوناً فيقع الخلاف فيه كالوقاع)**.

ش: **أقول**: إن اعتبار بعض الأوصاف، وعدم اعتبارها يختلف من مجتهد لآخر؛ وذلك لكون بعض الأوصاف أقوى من بعض عند هذا المجتهد، بينما يخالفه المجتهد الآخر في ذلك.

أي: يظن بعض المجتهدين أن هذا الوصف هو مناط الحكم، ويحذف ما عداه من الأوصاف الواردة، بينما يأتي مجتهد آخر ويحذف الوصف الذي أثبته واعتبره المجتهد الأول، ويثبت وصفاً آخر ويجعله مناطاً للحكم.

فمثلاً: حديث الأعرابي السابق اختلف في مناط الحكم فيه، أي: اختلف في علة وجوب الكفارة هل هي خصوص الوقاع ــ وهو الجماع ــ .

أو هي: إفساد الصوم المحترم؟ على مذهبين:

* * *

المذهب الأول

هو: ما سبق، هو: أن علة ومناط الحكم ــ وهو وجوب الكفارة ــ هو: «وقاع مكلف في نهار رمضان» وهو الجماع بخصوصه.

ذهب إلى ذلك الإمامان: الشافعي، وأحمد، وأكثر أصحابهما.

لذلك تجدهم قد حذفوا جميع الأوصاف التي وردت في المحل من كون الواطىء أعرابياً، وكون الموطوءة زوجته، وكون الوطء وقع في الرمضان الخاص الذي عاشه النبـي ﷺ ـ كما سبق أن بيناه بالتفصيل.

وبناء على هذا: فإن الكفارة لا تجب إلاَّ بخصوص الجماع والوقاع.

أما من أفسد صومه بغير ذلك كمن أكل أو شرب عمداً فلا تجب عليه الكفارة وسيأتي دليل ذلك.

* * *

المذهب الثاني

قوله: **(إذ يمكن أن يقال: مناط الكفارة كونه مفسداً للصوم المحترم)**.

ش: **أقول**: المذهب الثاني: أن علة ومناط الحكم ـ وهو وجوب الكفارة ـ هو: إفساد الصوم المحترم.

ذهب إلى ذلك الإمامان: أبو حنيفة، ومالك، وأكثر أصحابهما.

لذلك تجدهم حذفوا خصوص المواقعة في نهار رمضان عن الاعتبار، وأناطا وعلقا الكفارة بمطلق إفساد الصوم، حتى أوجبوها على كل من أفطر عامداً في نهار رمضان بأي مفطر.

* * *

دليل أصحاب المذهب الثاني

قوله: **(والجماع آلة الإفساد، كما أن السيف آلة للقتل الموجب للقصاص وليس هو من المناط، كذا هاهنا)**.

ش: **أقول**: استدل أصحاب المذهب الثاني ـ وهم القائلون: إن مناط

وجوب الكفارة هو: إفساد الصوم المحترم ــ بقولهم: إن وجوب الكفارة شرع للردع والزجر، ولا يردع ولا يزجر إلاَّ من جنى جناية أو فعل معصية، وإفساد الصوم لا شك أنه هتك لحرمة هذا الشهر، وهو يعتبر جناية على تلك العبادة، فناسب وضع تلك الكفارة ويفسد هذا الصوم بطرق وآلات، منها: الجماع، والأكل والشرب عمداً، إذن: الجماع آلة لإفساد الصوم، وليس هو المناط الذي علق به الحكم.

قياساً على القصاص؛ فإن علة ومناط القصاص هو: القتل العمد العدوان، وإزهاق نفس محترمة، والسيف آلة للإزهاق والقتل فلم يخص، فلم نجعله ــ أي: السيف ــ هو مناط القصاص، ولما لم نجعله هو المناط ألحق به كل ما يزهق النفس من سكين وخنجر، ومثقل ونحو ذلك.

فالوقاع ــ أو الجماع ــ كالسيف، فكما أن السيف ليس هو مناط القصاص، كذلك الجماع ليس هو مناط وجوب الكفارة، لذلك نقول: إنه يلحق بالجماع أي شيء يفسد الصوم فتجب به الكفارة.

* * *

دليل أصحاب المذهب الأول

قوله: (**ويمكن أن يقال: الجماع مما لا تنزجر النفس عنه عند هيجان شهوته بمجرد وازع الدين، فيحتاج إلى كفارة وازعة بخلاف الأكل**).

ش: **أقول**: استدل أصحاب المذهب الأول ــ على أن مناط الحكم ــ وهو وجوب الكفارة ــ هو: الوقاع، أي: خصوص الجماع فقط ــ بقولهم: إن نفس بعض الناس لا يقوى وازع الدين بمجرده أن يزجرها أو يمنعها عند هيجان شهوته فاحتاج ذلك البعض إلى كفارة وازعة ومانعة من أن يجامع في نهار رمضان ــ وهي: وجوب تلك الكفارة ــ.

فإذا فكر المسلم في أن عليه كفارة لو جامع في نهار رمضان فإنه سيمتنع عنه.

بخلاف الأكل والشرب عامداً ـ من غير ضرورة ـ فإن الدين يقوى بمجرده على منعه عن الأكل والشرب.

ثم إن الكفارة سميت بذلك؛ لأنها تكفر الذنب والمعصية فيصير المذنب والعاصي ـ بعد الكفارة ـ كأنه لا ذنب له ولا معصية.

والمجامع في نهار رمضان جرمه وذنبه أقل من ذنب وجرم من أكل أو شرب عامداً ـ من غير ضرورة ـ في نهار رمضان، وذلك لأن المجامع في نهار رمضان قد يكون عنده عذر وهو: هيجان شهوته، فلا يمكن أن يصبر عن الجماع مع تلك الشهوة القوية.

أما الآكل أو الشارب في نهار رمضان ـ عمداً من غير ضرورة ـ فلا عذر له.

فشرعت الكفارة على المجامع في نهار رمضان؛ لأنها تقوى على تكفير ذنبه؛ لأنه معذور.

أما الآكل والشارب في نهار رمضان ـ عمداً من غير ضرورة ـ فنظراً لعظم جرمه وذنبه فلا تقوى الكفارة على تكفير ذنبه وإزالته وتطهيره.

* * *

المناط في هذا الضرب منصوص عليه

قوله: **(والمقصود: أن هذا نظر في تنقيح المناط بعد معرفته بالنص، لا بالاستنباط)**.

ش: **أقول**: الخلاصة من ذلك المثال: هو أن تعرف أن المناط في هذا

الضرب منصوص عليه، لكنه لم يبرز ولم يتضح إلاَّ بعد تنقيحه وتشذيبه وحذف غيره من الأوصاف التي لا تصلح للتعليل بها لعدم مناسبتها للحكم.

ويتبين بذلك: أننا لم نستنبط المناط ونستخرجه.

* * *

حجية تنقيح المناط

قوله: (وقد أقر به أكثر منكري القياس، وأجراه أبو حنيفة في الكفارات مع أنه لا قياس فيها عنده).

ش: **أقول**: تنقيح المناط ـ بالطريقة السابقة ـ قد احتج به أكثر منكري القياس، واستعملوه في الاجتهاد في العلة الشرعية، وأبو حنيفة وأكثر أصحابه ينكرون إثبات العقوبات بالقياس، ومنها الكفارات، ولكنهم أجروا تنقيح المناط في الكفارات واستدلوا به في ذلك.

وقد بينت ذلك في كتابي: «إثبات العقوبات بالقياس».

تنبيه: ابن قدامة ـ رحمه الله ـ تبعاً للغزالي ذكر تنقيح المناط من أضرب الاجتهاد في العلة الشرعية، ولم يجعله مسلكاً من مسالك معرفة العلة بينما الجمهور من العلماء قد جعلوا تنقيح المناط مسلكاً من المسالك الدالة على العلية.

أما الحنفية فقد وافقوا الجمهور من العلماء على أن تنقيح المناط يعتبر من مسالك العلة؛ حيث ذكروا أن النص يدل ظاهراً سواء كان ذلك بطريق صريح، أو إيماء على علية الوصف، وإذا تعددت الأوصاف فإنه يحذف منها ما لا دخل له في العلية والتأثير، ولكنهم ـ أي الحنفية ـ لم يتفقوا على تسمية بـ «تنقيح المناط» إنما سماه بعضهم بهذا الاسم، والبعض الآخر سماه بالاستدلال.

ولهم في ذلك تفصيلات، تركتها؛ خشية الإطالة.

* * *

الضرب الثالث: تخريج المناط

قوله: **(الضرب الثالث: تخريج المناط)**.

ش: **أقول**: الضرب الثالث ـ من أضرب الاجتهاد في العلة الشرعية ـ: تخريج المناط.

* * *

تعريفه في الاصطلاح

قوله: **(وهو: أن ينص الشارع على حكم في محل، ولا يتعرض لمناطه أصلاً)**.

ش: **أقول**: هذا تعريف تخريج المناط اصطلاحاً.

وهو: أن الشارع قد نص على حكم شرعي، ولم يتعرض لبيان مناطه وعلته لا صراحة ولا إيماء، فيقوم المجتهد باستنباط واستخراج علة الحكم بأحد مسالك العلة فقيام المجتهد بالنظر والاجتهاد واستنباطه العلة بالطرق العقلية كالمناسبة وغيرها يسمى تخريج المناط.

* * *

طريقة تخريج المناط بالأمثلة

قوله: **(كتحريمه شرب الخمر، والربا في البر فيستنبط المناط بالرأي والنظر، فيقول: «حرم الخمر لكونه مسكراً، فيقيس عليه النبيذ، وحرم الربا في البر لكونه مكيل جنس فيقيس عليه الأرز، وهذا هو الاجتهاد القياسي الذي وقع الخلاف فيه)**.

ش: **أقول**: الطريقة التطبيقية لتخريـج المناط، تتبين الأمثلة:

المثـال الأول ــ مـن الكتـاب ــ وهـو قـولـه تعـالـى: ﴿إِنَّمَا ٱلْخَمْرُ وَٱلْمَيْسِرُ...﴾ [المائدة: ٩٠].

فهنا قد نص الشارع على تحريم الخمر، ولم يتعرض هذا النص لا صراحة ولا إيماءً ما يدل على علة تحريم الخمر، فيقوم المجتهد ويستنبط العلة بأحد طرق استنباطها ومسالكها العقلية كالمناسبة أو الدوران أو غير ذلك مما سيأتي، فلما دقق النظر في ذلك قال:

حرم الخمر لعلة وهي: الإسكار، وهذه العلة موجودة في النبيذ، فيلحق النبيذ بالخمر بجامع الإسكار.

المثال الثاني ــ من السنة ــ وهو قوله ﷺ ــ في الأشياء الستة ــ: «لا تبيعوا البر بالبر إلاَّ مثلاً بمثل...».

فهنا قد نص الشارع على تحريم الربا في البر، ولم يتعرض هذا النص ولم يتضمن لا صراحة، ولا إيماء ما يدل على تحريم الربا في البر، لكن المجتهد أظهر وبين العلة بالنظر والاجتهاد واستعمال طرق استنباط العلل فقال: إن الربا في البر قد حرم لكونه مكيلاً، أو مطعوماً، أو مدخراً أو موزوناً، وهذه العلة موجودة في الأرز، فيلحق الأرز بالبر بجامع الكيل أو الوزن إلى آخره.

* * *

الفرق بين تحقيق المناط، وتنقيحه، وتخريجه

لعلي ألخص لك أيها القارىء الفرق بين تلك الأضرب، فأقول: إن دور المجتهد في «تحقيق المناط» هو التأكد والتحقق من كون ذلك الفرع يدخل تحت تلك القاعدة الكلية وأنه من جزئياتها، والتحقق من أن العلة

المنصوص عليها أو المجمع عليها موجودة في الفرع، فالمجتهد له وظيفة واحدة ـ هنا ـ ـ كما سبق بيانه ـ .

أما دور المجتهد في «تنقيح المناط» فهو تنقيح العلة وإبرازها؛ حيث إنه هنا لم يكن مستخرجاً للعلة؛ لأنها موجودة، بل كان دوره فيه أنه ينقح المنصوص عليه ـ فقط ـ ، وأخذ ما يصلح منه للعلية، وترك ما لا يصلح، ثم يلحق غيره فيه مما يشترك معه في العلة.

فالمجتهد له وظيفتان:

الأولى: إبراز العلة وحذف الأوصاف التي وردت في النص.

الثانية: التحقق من وجودها في الفرع.

أما دور المجتهد «في تخريج المناط» فهو أن يتأكد من أن الحكم معلل، ثم يستخرج عدداً من العلل التي قد تصلح أن يعلل بها الحكم، ثم يسبرها ويبرز واحدة منها، ثم يتحقق من وجودها في الفرع.

فالمجتهد يقوم ـ هنا ـ بعدد من الوظائف وهي:

الأولى: التأكد من أن الحكم معلل.

الثانية: إذا ثبت أن الحكم معلل، يقوم باستخراج ما يصلح أن يكون علة.

الثالثة: يسبر ويختبر تلك العلل، فإذا عجز عن واحدة تكون هي العلة.

الرابعة: يتحقق من وجود تلك العلة في الفرع.

ونظراً لقلة وظائف المجتهد في «تخريج المناط وتنقيحه»، فإنه قد اتفق على الاحتجاج بهما ـ إلاَّ ما ندر ـ واستعمال هذين النوعين من الاجتهاد في العلة الشرعية.

أما «تخريج المناط» فنظراً إلى كثرة وظائف المجتهد، واعتماده على كثير من الظنون فيها فقد اختلف فيه اختلافاً واسعاً، وهذا هو الاجتهاد القياسي الذي وقع الخلاف فيه، فاختلف العلماء في حجيته كما سيأتي التفصيل فيه.

* * *

حجيـة القيـاس

قوله: **(فصل: في إثبات القياس على منكريه).**

ش: أقول: قبل أن نبدأ بذكر حجية القياس، وبيان المثبتين له والمنكرين، لا بد من الإشارة إلى مسألتين مهمتين، هما:

المسألة الأولى: معنى «الحجية» و «التعبد»، وهل بينهما فرق؟

المسألة الثانية: تحرير محل النزاع في القياس.

* * *

المسـألة الأولـى:

معنى «الحجية» و «التعبد» وهل بينهما فرق؟

لقد عبر ابن قدامة ــ رحمه الله ــ وبعض العلماء عن النزاع في القياس بقولهم: «حجية القياس وعدم حجيته»، وعبر آخرون عن هذا النزاع بقولهم: «التعبد بالقياس وعدم التعبد به»، فما معنى هذين التعبيرين، وهل بينهما فرق؟

فأقول: معنى قولهم: «القياس حجة»: أنه إذا حصل للمجتهد ظن أن حكم هذه الصورة مثل حكم تلك الصورة، فهو مكلف بالعمل به في نفسه، ومكلف بأن يفتي غيره به.

أي: أن معنى قولهم: «القياس حجة»: أنه يجب عليه أن يعتقد أن حكم أحد المعلومين مثل حكم الآخر.

ومعنى قولهم: «التعبد بالقياس»: وجوب العمل على جميع المكلفين بمقتضى القياس.

والخلاصة: أنه لا فرق بينهما؛ حيث إن الحجية والتعبد متلازمان.

وبيان ذلك:

أنه يلزم من حجيته: وجوب العمل بنتيجته، ولا يكون واجب العمل بمقتضاه إلَّا إذا ثبتت حجيته، فثبت أنهما متلازمان.

* * *

المسألة الثانية:

تحرير محل النزاع

أولاً: القياس يجري في الأمور الدنيوية بالاتفاق.

والمقصود بالأمور الدنيوية: هي التي لم يكن المطلوب بها حكماً شرعياً كمداواة الأمراض، والأغذية، والأسفار، والمتاجر ونحو ذلك.

مثال ذلك: ما إذا كان دواء هذا المرض عقاراً حاراً، فيفتقد، فيأتي الطبيب بما يماثله في الحرارة؛ لموافقة كل منهما لمزاج المرض المخصوص.

فتوفر عندنا أربعة أركان:

الأصل ـ أو المقيس عليه ـ: العقار المفقود.

الفرع ـ أو المقيس ـ: العقار الموجود.

العلة الجامعة بينهما: هي الحرارة المناسبة لهذا المرض المخصوص.

الحكم: النفع في دواء ذلك المرض.

فمعنى كون القياس حجة في ذلك: أنه ليس حجة شرعية من قبل الشارع، حيث إن حجة صناعية اقتضتها صناعة الطب يسترشد بها الطبيب لمداواة الأمراض ــ مثلاً ــ واستمدادها من العقل، مثل ذلك الأغذية ــ أيضاً ــ.

ثانياً: أما غير الأمور الدنيوية، وهي: الأمور اللغوية، والعقلية، والشرعية، فقد اختلف العلماء في جريان القياس فيها.

وقد سبق الكلام في اللغة هل تثبت قياساً؟

أما الأمور العقلية فسيأتي الكلام عنها.

أما القياس في الأمور الشرعية فهو المقصد الأصلي لمبحث القياس.

وإذا أطلق «القياس»، فالمراد به: القياس في الشرعيات.

والخلاف لم يجر في كل قياس، بل إن الخلاف قد جرى في جزئية من القياس. وإليك بيان ذلك، فأقول:

لقد علمت ــ فيما سبق ــ أن القياس هو: إثبات مثل حكم الأصل في الفرع لمشاركته له في علة حكمه.

وعلمت ــ أيضاً ــ أنه لا بد فيه من أربعة أركان: «الأصل» و «الفرع» و «العلة» و «الحكم».

إذن القياس متوقف على مقدمتين أساسيتين، هما:

الأولى: أن يعتقد المجتهد أن الحكم في الأصل معلل بعلة، وأنها متعدية.

الثانية: أن يعتقد أن تلك العلة حاصلة بتمامها في الفرع.

فإذا كانت مقدمتا القياس قطعيتين فقد اتفق جميع العقلاء ـ وهم الذين يعتد بقولهم ـ على أنه حجة يجب العمل به، وإن كان بعضهم لا يسميه قياساً.

وهذا ينحصر في صورتين، هما:

الصورة الأولى: أن تكون علة الأصل منصوصاً عليها بصريح اللفظ، أو أومأ النص إليها.

فمثال العلة المنصوص عليها قوله ـ عليه الصلاة والسلام ـ: «إنما جعل الاستئذان من أجل البصر»، فهذا نص على العلة وهي: البصر، أو النظر والاطلاع على أسرار الناس، ولذلك شرع الحكم، وهو: مشروعية الاستئذان.

مثال آخر قوله ﷺ ـ بعد أن نهى الصحابة عن ادخار لحوم الأضاحي ـ: «كنت نهيتكم عن ادخار لحوم الأضاحي من أجل الدافة»، فهذا نص على العلة التي من أجلها شرع الحكم الأول، وهو: النهي عن الادخار.

ومثال ما أومأ النص إلى العلة ـ قوله ﷺ في الهرة ـ: «إنها ليست بنجس إنها من الطوافين عليكم والطوافات»، فهنا قد نبه النص على العلة وهي: «كثرة التطواف وصعوبة التحرز منها»، فلذلك شرع الحكم وهو: طهارة سؤر الهرة، فيقاس عليها الفأرة لوجود نفس العلة، وهي: كثرة التطواف وصعوبة التحرز منها، فيكون حكم الفأرة مثل حكم الهرة، وهو طهارة سؤرها.

وقد عد بعضهم ذلك من باب التنصيص على العلة، وقد سبق ذلك في تحقيق المناط.

الصورة الثانية: أن يكون الفرع أولى بالحكم من الأصل، أو مساوياً له.

مثال كون الفرع أولى بالحكم من الأصل: قياس الضرب على التأفيف بجامع الإيذاء.

ومثال المساوي: قياس إحراق مال اليتيم على أكله بجامع إتلافه.

فهذا يسميه بعضهم قياساً جلياً، وبعضهم يسميه مفهوم الموافقة.

وبعضهم يسميه دلالة نص ــ كما سبق ذكر ذلك في «التنبيه أو مفهوم الموافقة» ــ .

فهاتان الصورتان قد اتفق على اعتبارهما، وإن كان بعضهم لا يُسمِّي ما نتج عنهما قياساً.

وبعضهم أضاف إلى هاتين الصورتين صورة ثالثة، وهي: قياس النبي ﷺ مثل قوله لعمر ــ رضي الله عنه ــ لما جاءه وقال له: يا رسول الله: إني قبلت وأنا صائم، فقال رسول الله ﷺ: «أرأيت لو تمضمضت؟».

يعني: قياس القبلة على المضمضة.

أما إذا كانت مقدمتا القياس ظنيتين، أو إحداهما قطعية، والأخرى ظنية، فهذا هو القياس الخفي الذي اختلف العلماء فيه.

* * *

أولاً:

حكم جواز التعبد بالقياس عقلاً وشرعاً

لقد اختلف العلماء في ذلك على مذاهب:

المذهب الأول

قوله: (**قال بعض أصحابنا: يجوز التعبد بالقياس عقلاً وشرعاً، لقول أحمد ــ رحمه الله ــ لا يستغني أحد عن القياس، وبه قال عامة الفقهاء والمتكلمين**).

ش: **أقول**: المذهب الأول: أنه يجوز التعبد به عقلاً وشرعاً.

أي: أن القياس الشرعي يجوز التعبد به، وإثبات الأحكام الشرعية من جهة العقل والشرع.

هذا مذهب جمهور العلماء من السلف والخلف.

والمراد بقوله: «قال بعض أصحابنا»: أبو يعلى، وتلميذه أبو الخطاب حيث ذكرا في كتابيهما: «العدة»، و «التمهيد»: أن الإمام أحمد نص على حجية القياس ــ في رواية بكر بن محمد عن أبيه ــ حيث قال: «لا يستغني أحد عن القياس، وعلى الحاكم والإمام يرد عليه الأمر أن يجمع له الناس، ويقيس، ويشبه كما كتب عمر إلى شريح: أن قس الأمور».

وقد استعمل الإمام أحمد القياس في كثير من مسائله.

* * *

المذهب الثاني

قوله: (**وذهب أهل الظاهر والنظام إلى أنه لا يجوز التعبد به عقلاً ولا شرعاً**).

ش: **أقول**: المذهب الثاني: أن القياس ليس بحجة، ولا يصلح للاستدلال به على إثبات الأحكام.

أي: لا يجوز التعبد به عقلاً ولا شرعاً.

هذا مذهب داود الظاهري وأتباعه، وجماعة من معتزلة بغداد من أمثال: محمد بن عبد الله الإسكافي، وجعفر بن مبشر الثقفي، وجعفر بن حرب الهمذاني، وإبراهيم النظام، وبعض الشيعة كالحسين بن علي المغربـي.

تنبيه: نسب ابن قدامة هذا المذهب إلى إبراهيم النظام المعتزلي، وبعد اطلاعي على كتب الأصول وجدت أنه حكي عن النظام ثلاثة مذاهب:

الأول: هذا المذهب ــ وهو أنه لا يجوز التعبد به عقلاً ولا شرعاً.

الثاني: أنه لا يجوز التعبد به من جهة العقل، ويجوز من جهة الشرع.

الثالث: أنه لا يجوز التعبد بالقياس في شريعتنا خاصة، ويجوز في غيرها.

* * *

إيماء الإمام أحمد إلى المذهب الثاني

قوله: **(وقد أومأ إليه أحمد ــ رحمه الله ــ فقال: «يجتنب المتكلم في الفقه هذين الأصلين: المجمل والقياس»)**.

ش: **أقول**: روى ذلك الميموني، كما ذكر ذلك القاضي أبو يعلى في «العدة» وأبو الخطاب في «التمهيد».

* * *

تأويل أبـي يعلى لهذه الرواية

قوله: **(وتأوله القاضي على قياس يخالف به نصاً)**.

ش: **أقول**: لما نقل الميموني قول الإمام أحمد: «يجتنب المتكلم في الفقه هذين الأصلين: المجمل والقياس». اختلف علماء الحنابلة في تفسير ذلك على قولين:

القول الأول: أنه يحمل هذا على معارضة القياس للسنة، حيث إنه لا قياس مع نص وهذا مذهب أبـي يعلى، وتلميذه ابن عقيل وأكثر الحنابلة.

القول الثاني: أنه يحمل على أنه يقول يمنع القياس؛ لأنه ظاهر من تلك العبارة، وهذا قد مال إليه أبو الخطاب.

والحق هو القول الأول: وهو: أن الإمام أحمد يريد أن القياس لا يحتج به إذا عارض نصاً من النصوص، وذلك لأنه ثبت بالاستقراء أن الإمام أحمد يستعمل القياس كثيراً، إلاَّ إذا خالف نصاً فإنه يقدم النص عليه، لأنه لا قياس مع النص.

قال أبو الورد، من الحنابلة، في كتابه «أصول الدين»: «آخر ما صح عن الإمام أحمد القول في القياس والثناء عليه».

وذكر ابن رجب: أن أكثر الأصحاب من الحنابلة لم يثبتوا عن أحمد في العمل بالقياس خلافاً.

وينبغي أن تتنبه إلى أن الإمام أحمد وأكثر العلماء لا يستعملون القياس إلاَّ عند الضرورة.

تنبيه: هناك رواية ثالثة عن الإمام أحمد ــ في القياس ــ وهي ما رواه مهنا وقد سأله: هل نقيس بالرأي؟ فقال: «لا، هو أن يسمع الرجل الحديث فيقيس عليه»، فقد فهم ابن حامد ــ شيخ أبـي يعلى الحنبلي ــ من ذلك: أن معناه: أنه لا يقيس على علة مستنبطة.

ولكن هذه الرواية لا تدل على هذا التأويل لابن حامد، من وجهين:

الوجه الأول: أن الإمام أحمد صرح بالقياس على علة مستنبطة حيث قال: «لا يجوز بيع الحديد والرصاص متفاضلاً قياساً عل الذهب والفضة»،

فلو كان يقصد ما ذكره ابن حامد من تأويل لما استعمل القياس هنا، حيث إن العلة ــ هنا ــ مستنبطة كما هو معروف.

الوجه الثاني: أن كلام الإمام أحمد في هذه الرواية التي رواها مهنا عنه يقصد به ثبوت حكم الأصل بدليل مقطوع به، لا بمجرد الرأي، ولم يقصد ثبوت العلة نفسها.

وقد نبه ابن تيمية على ذلك بقوله: «وأحمد أراد أنه لا بد في القياس من أصل يرد الحكم عليه»، يريد بذلك مخالفة ما عليه أهل الرأي والاستحسان الذي أنكره عليهم، وهو وضع المسائل بالرأي والمناسبة المجردة، ثم التفريع عليها.

فثبت مما سبق أن الإمام أحمد لم يكن من نفاة القياس، بل من المثبتين، والمستعملين له والمستدلين به على إثبات الأحكام الشرعية.

* * *

المذهب الثالث

قوله: (وقالت طائفة: لا حكم للعقل فيه بإحالة، ولا إيجاب، لكنه في مظنة الجواز).

ش: **أقول**: المذهب الثالث: أن العقل لا يحيل التعبد بالقياس، ولا يوجبه، بل يجيز الأمرين معاً، ذهب إلى ذلك بعض معتزلة بغداد.

* * *

ثانياً:

هل التعبد بالقياس شرعاً واجب؟

لقد اختلف في ذلك على مذاهب؛ أهمها:

المذهب الأول

قوله: (فأما التعبد به شرعاً فواجب، وهو قول بعض الشافعية وطائفة من المتكلمين).

ش: **أقول**: المذهب الأول: أن التعبد بالقياس واجب شرعاً.

والمقصود: أن القياس حجة في الشرعيات يجب العمل به شرعاً.

ذهب إلى ذلك أكثر من جوز القياس عقلاً.

* * *

المذهب الثاني

أن القياس ليس حجة في الشرعيات، فلا يجوز أن نعمل به في الشرع، لأن الشرع ورد بحظره ومنعه، ونسب ذلك إلى النهرواني، ونسب إلى داود الظاهري ــ أيضاً ــ.

* * *

مجمل فرق العلماء في حجية القياس

كلام ابن قدامة في ذكره لموقف العلماء من حجية القياس فيه بعض الاضطراب، ولعلي ألخص للقارىء مذاهب وأقوال العلماء في الاحتجاج بالقياس، فأقول:

اختلف العلماء في حكم التعبد بالقياس عقلاً على مذهبين:

المذهب الأول: يجوز التعبد بالقياس عقلاً ــ وهم جمهور العلماء من «السلف والخلف».

المذهب الثاني: لا يجوز التعبد بالقياس عقلاً.

واختلف أصحاب المذهب الأول ــ وهم القائلون بجواز التعبد به عقلاً ــ وهم الجمهور على قولين:

القول الأول: أنه واقع شرعاً وهم الأكثر.

القول الثاني: أنه لم يقع شرعاً.

وأصحاب القول الأول ـ وهم القائلون بالجواز والوقوع ـ اختلفوا في مسائل. إليك بيانها:

المسألة الأولى: هل وقع القياس بدلالة السمع فقط، أو بدلالة السمع والعقل؟

افترق أصحاب القول الأول إلى فريقين:

فريق: ذهب إلى أن القياس واقع بدلالة السمع فقط، وهم الأكثر.

وفريق: ذهب إلى أن القياس واقع بدلالة السمع والعقل معاً، وهو: أبو الحسين البصري، والقفال الشاشي.

المسألة الثانية: هل دلالة السمع على القياس قطعية، أو ظنية؟

افترق أصحاب القول الأول في ذلك إلى فريقين:

فريق: ذهب إلى أن دلالة السمع على القياس قطعية، وهو قول كثير منهم.

وفريق: ذهب إلى أن دلالة السمع على القياس ظنية، وهو أبو الحسين البصري، وتبعه بعض العلماء المحققين.

المسألة الثالثة: هل التعبد بالقياس وقع مطلقاً أو لا؟

افترق أصحاب القول الأول في ذلك إلى فريقين:

فريق: ذهب إلى أن التعبد بالقياس وقع مطلقاً، وهم الأكثر.

وفريق: ذهب إلى أن التعبد بالقياس وقع في بعض الصور دون بعض.

أما أصحاب القول الثاني ــ وهم القائلون بالجواز عقلاً دون الوقوع ــ فقد افترقوا إلى فرقتين:

الفرقة الأولى: ذهبت إلى عدم الوقوع لعدم الدليل الصحيح على الوقوع.

الفرقة الثانية: ذهبت إلى عدم الوقوع لوجود الدليل على ذلك من الكتاب والسنة وإجماع الصحابة، وإجماع العترة ــ والظاهرية وأكثر الشيعة ــ .

والقائلون: إن القياس ممتنع عقلاً افترقوا إلى فرقتين ــ أيضاً ــ :

الفرقة الأولى: ذهبت إلى أنه ممتنع في شريعتنا خاصة، وهو محكي عن النظام.

الفرقة الثانية: ذهبت إلى أنه ممتنع في سائر الشرائع.

والفرقة الثانية: انقسمت إلى ثلاثة أقسام:

القسم الأول: ذهب إلى أنه ممتنع؛ لأن القياس لا يفيد علماً، ولا ظناً.

القسم الثاني: ذهب إلى أنه ممتنع؛ لأن القياس يفيد الظن، والظن قد يخطىء. ويصيب، فلا يعتمد عليه.

القسم الثالث: ذهب إلى أنه ممتنع؛ لأن القياس يفيد الظن، والظن قد يعتد به إلاَّ أن الرجوع إليه رجوع إلى أضعف الدليلين مع وجود أقواهما.

هذا مجمل الفرق المختلفة في حجية القياس.

* * *

ملخص ما قلناه سابقاً

مما سبق تبين أن العلماء انقسموا في حجية القياس إلى قسمين:

القسم الأول: المثبتون لحجية القياس.

أي: أنه يتعبد به عقلاً وشرعاً.

فهؤلاء يستدلون به على إثبات الأحكام الفقهية ـ بعد الكتاب والسنة والإجماع ـ وهو مذهب جمهور العلماء من السلف والخلف.

القسم الثاني: النافون للقياس.

وهم القائلون: إن القياس ليس بحجة، ولا يعتبر دليلاً من أدلة الشرع.

وهؤلاء انقسموا إلى فرق:

الأولى: القائلون بأنه يجوز التعبد بالقياس عقلاً، ولم يرد في الشرع ما يدل على العمل به، وبعضهم استدل بورود الشرع على منعه وهم الظاهرية.

الفرقة الثانية: القائلون بأن القياس يجب العمل به في صورتين فقط، وهما:

١ ـ أن تكون علة حكم الأصل منصوصاً عليها إما بصريح اللفظ أو بإيمائه كما قلنا في تحقيق المناط، وتنقيح المناط.

٢ ـ أن يكون الفرع أولى بالحكم من الأصل أو مساوياً له.

وقد نسب ذلك إلى القاشاني، والنهرواني.

ونسب هذا إلى داود الظاهري، ولكن ابن حزم نفاه في «الإحكام».

الفرقة الثالثة: القائلون بأن القياس يمنع من التعبد به عن طريق العقل، وبالتالي لا يصح شرعاً.

وقد ذهب إلى ذلك الشيعة الإمامية، وجماعة من معتزلة بغداد مثل: محمد بن عبد الله الإسكافي، وجعفر بن مبشر، وجعفر بن حرب.

وسواء كان المنع القياس كان بطريق العقل، أو بطريق الشرع، أو بطريق الشرع والعقل معاً، فإن أصحاب هذا القسم ينكرون القياس، ولا يعتبرونه دليلاً من أدلة الشرع.

* * *

أدلة أصحاب المذهب الأول
على التعبد بالقياس عقلاً وشرعاً

لقد استدل الجمهور على التعبد بالقياس عقلاً وشرعاً بأدلة كثيرة، وقسموا ذلك إلى قسمين:

القسم الأول: الأدلة على جواز التعبد بالقياس عقلاً.

القسم الثاني: الأدلة على التعبد بالقياس شرعاً.

* * *

القسم الأول
الأدلة على جواز التعبد بالقياس عقلاً

قوله: **(وجه قول أصحابنا)**.

ش: **أقول**: استدل الحنابلة وجمهور العلماء على جواز التعبد بالقياس عقلاً، بأدلة:

الدليل الأول

قوله: **(إن تعميم الحكم واجب، ولو لم يستعمل القياس أفضى إلى خلو كثير من الحوادث عن الأحكام، لقلة النصوص، وكون الصور لا نهاية لها، فيجب ردهم إلى الاجتهاد ضرورة)**.

ش: **أقول**: الدليل الأول ــ من أدلة الجمهور على جواز التعبد بالقياس عقلاً ــ أنه لو لم نستعمل القياس ونستدل به على إثبات الأحكام الفقهية لأفضى ذلك وأدى إلى خلو كثير من الحوادث والوقائع عن الأحكام، لأمرين:

أولهما: قلة النصوص الشرعية؛ حيث إن الشارع لم ينص على حكم خاص لكل حادثة حدثت في زمن نزول الوحي أو ستحدث بعد ذلك.

ثانيهما: كثرة الحوادث والوقائع التي وقعت أو ستقع بين الخلق.

فاضطر المجتهدون إلى استعمال القياس؛ لإيجاد أحكام شرعية لتلك الحوادث، التي لم ينص الشارع على حكمها، وذلك بإلحاق غير المنصوص عليه بالمنصوص عليه، وذلك إثبات لشمولية الشريعة الإسلامية.

وفي ذلك إثبات بأن الشريعة صالحة لكل زمان ولكل مكان، وذلك فيه رد على من زعم بأن الشريعة الإسلامية عاجزة عن حل بعض المشكلات العصرية.

* * *

اعتراض على ذلك

قوله: **(فإن قيل: يمكن التنصيص على المقدمات الكلية، ويبقى الاجتهاد في المقدمات الجزئية، فيكون من تحقيق المناط، وليس ذلك بقياس، وذلك مثل: أن ينص على أن كل مطعوم ربوي، وهذه المقدمة الكلية فيبقى الاجتهاد في أن هذا مطعوم أم لا؟ وهذا لا خلاف في جوازه)**.

ش: **أقول**: اعترض معترض على ذلك، قائلاً: يفهم من كلامكم ــ ذلك ــ : إن القياس هو المخلِّص المهم في إيجاد أحكام شرعية للحوادث والوقائع التي لم ينص على أحكامها، وهذا لا نسلمه لكم.

بل يمكن أن نوجد أحكاماً شرعية للحوادث المتجددة عن طريق آخر، وهو: «تحقيق المناط» السابق الذكر، بأن ينص على القاعدة الكلية أو يجمع عليها ونتحقق ونتثبت من أن ذلك الفرع يعتبر جزءاً من جزئياتها.

مثل: قولنا: «كل مطعوم ربوي»، فيجتهد المجتهد ويتحقق من أن الأرز ــ مثلاً ــ مطعوم؟ فإذا كان مطعوماً فإنه يكون ربوياً، فلا يجوز الربا فيه، وهكذا توصلنا إلى حكم الربا في الأرز، بدون استعمال القياس، كذلك نتحقق من أن البرتقال مطعوم، فإذا كان كذلك يكون ربوياً، فلا يجوز الترابـي فيه، إلى آخر ذلك.

وهذا ــ كما تلاحظ ــ من تحقيق المناط الذي لم يختلف العلماء فيه.

* * *

جــوابــه

قوله: (**قلنا: هذا إن تصور فليس بواقع، فإن أكثر الحوادث ليس بمنصوص على مقدماتها الكلية كميراث الجد، وأشباهه، فيقتضي العقل أن لا يخلو عن حكم**).

ش: **أقول**: يمكن أن يجاب عن ذلك الاعتراض بأن يقال: إن تصوَّر العقل ــ مجرد تصور ــ أنا نجد أحكاماً شرعية للحوادث المتجددة عن طريق تحقيق المناط، فليس بواقع حقيقة، والدليل عليه: أنكم فرضتم مثالاً من عندكم على ذلك، ولم تأتوا بشيء واقع فعلاً.

وإن سلمنا أنه يمكن استعمال تحقيق المناط في بعض الصور القليلة.

فلا يمكن استعماله في الكثير من الوقائع والحوادث المتجددة، حيث إنه قد ثبت بالاستقراء أن أكثر الحوادث والوقائع ليس بمنصوص على مقدماتها وقواعدها الكلية، مثل: «ميراث الجد»، و«مسألة العول»،

و «المبتوتة»، و «التحريم»، و «المفوضة»؛ فيقتضي العقل السليم أن لا تخلو هذه المسائل عن حكم، ولا يمكن معرفة حكمها إلا عن طريق القياس.

* * *

الدليـل الثانــي

قوله: (دليل ثان: أن العقل يدل على العلل الشرعية، ويدركها؛ إذ مناسبة الحكم عقلية مصلحية، يقتضي العقل تحصيلها، وورود الشرع بها كالعلل العقلية).

ش: **أقول**: الدليل الثاني ــ من أدلة الجمهور على جواز التعبد بالقياس عقلاً ــ : أن الله سبحانه وتعالى لم يأمر بشيء إلاَّ وفيه مصلحة للعباد، ولم ينه عن شيء إلاَّ وفيه مضرة عليهم، وعقل المجتهد يدرك ذلك، ويعلم أن هذا الحكم مناسب لما شرع له أو عليه، ولم يرد الله سبحانه لهذا العقل أن يدرك تلك العلة إلاَّ من أجل أن يلحق غير المنصوص عليه بالمنصوص عليه؛ لوجود تلك العلة التي أدركها من مشروعية ذلك الحكم؛ قياساً على العلل العقلية. بيان ذلك:

أن العاقل بنظره واستدلاله يدرك بالأمارات الحاضرة المدلولات الغائبة، وذلك كمن رأى جداراً مائلاً منشقاً، فإنه يغلب على ظنه بأنه سيسقط عما قريب.

أو رأى غيماً رطباً وهواءً بارداً، فإنه يغلب على ظنه أن المطر سينزل عما قريب.

أو رأى مركوب القاضي أمام باب الأمير، فإنه يغلب على ظنه بأن القاضي عند الأمير.

أو رأى إنساناً خارجاً من بيت فيه قتيل، بيده سكين ملطخه بالدماء، فإنه يغلب على ظنه أن هذا الإنسان هو القاتل.

كذلك في العلل الشرعية، فإن المجتهد إذا رأى الشارع قد أثبت حكماً في صورة من الصور، ورأى أن هناك علة تصلح أن تكون داعية إلى إثبات ذلك الحكم، ولم يظهر للمجتهد ما يبطل تلك العلة بعد البحث التام، والسبر الكامل، فإنه يغلب على ظنه أن الحكم ثبت من أجل تلك العلة، وإذا وجد تلك العلة في صورة أخرى غير الصورة المنصوص عليها، ولم يظهر له ما يعارضه، فإنه يغلب على ظنه أن تلك الصورة ملحقة بالصورة المنصوص عليها بسبب اشتراكهما في العلة.

* * *

الدليل الثالث

قوله: (**ولأننا نستفيد بالقياس ظناً غالباً في إثبات الحكم، والعمل بالظن الراجح متعين**).

ش: **أقول**: الدليل الثالث ـ من أدلة الجمهور على جواز التعبد بالقياس عقلاً ـ: إننا إذا وجدنا حكماً شرعياً، واستنبطنا علته، ووجدنا نفس العلة في فرع آخر فإنه يغلب على ظننا أن الحكم المنصوص عليه يثبت مثله في ذلك الفرع؛ نظراً لاشتراكهما في العلة.

والعمل بالظن الغالب متعين وواجب؛ إذ لو لم نعمل بالظن الغالب لخلت أكثر الحوادث بدون أحكام، والفقه مبني على الظنون.

* * *

دليل المانعين من القياس عقلاً

قوله: (وشبهة المانعين منه، عقلاً: ما مضى في رد خبر الواحد).

ش: **أقول**: لما فرغ من ذكر أدلة الجمهور وهم القائلون بجواز القياس عقلاً، شرع في الإشارة إلى دليل المانعين منه عقلاً فقال: إن دليل المانعين من القياس عقلاً هو نفس دليل منعهم من العمل بخبر الواحد.

وهو: يشير بذلك إلى قوله ـ فيما تقدم ـ: «فصل وأنكر قوم جواز التعبد بخبر الواحد عقلاً؛ لأنه يحتمل أن يكون كذباً، فالعمل به عمل بالشك، وإقدام على الجهل، فتقبح الحوالة على الجهل».

يقصدون بذلك: أن القياس وخبر الواحد لا يفيدان إلاَّ الظن، وأن الرجم بالظن جهل وشك، ولإصلاح للخلق في إقحامهم ورطة الجهل والشك حتى يتخبطوا فيه، ويحكموا بما يجوز أن يكون مخالفاً لحكم الله تعالى.

* * *

جــوابــه

الجواب عن ذلك ـ ولم يذكره ابن قدامة ـ

إن العمل بالقياس ليس رجماً بالجهل والشك، وإنما القياس يعتمد على مقاصد الشريعة، والعلل التي اعتبرت في بناء الأحكام عليها، فليس رجماً بالغيب، ولا إقحاماً للناس في ورطة الجهل؛ لأنه كان معرفاً للأحكام بإرشاد الشارع إلى عللها ومقاصدها.

وما ذكروه منقوض بورود التعبد بالنصوص الظنية، وقبول الشهادة، والاجتهاد في القبلة حالة الاشتباه، وبقبول قول العدول في قيم المتلفات، وأروش الجنايات، وتقدير النفقات.

* * *

القســم الثانــي

الأدلة على التعبد بالقياس شرعاً

قوله: (أما التعبد به شرعاً فالدليل عليه).

ش: **أقول**: استدل الجمهور على التعبد بالقياس شرعاً، أي: على أن القياس حجة شرعية، يستدل به على إثبات الأحكام الشرعية بأدلة كثيرة منها:

* * *

الدليل الأول: الإجماع

قوله: **(إجماع الصحابة ــ رضي الله عنهم ــ على الحكم بالرأي في الوقائع الخالية عن النص).**

ش: **أقول**: الدليل الأول ــ من أدلة الجمهور على التعبد بالقياس شرعاً ــ وعلى كونه حجة، إجماع الصحابة السكوتي. بيان ذلك:

أن الصحابة ــ رضي الله عنهم ــ قد أجمعوا على إثبات القياس، وعلى العمل به، وما أجمع الصحابة عليه فهو حق، فالعمل بالقياس حق.

ويمكن أن نوضح ذلك بأن نقول:

إنه ثبت بالتواتر عن جمع كثير من الصحابة ــ رضي الله عنهم ــ الحكم بالرأي والقياس، والعمل به في الوقائع التي لا نص فيها فألحقها بنظائرها مما نص فيها على الحكم، وإن كانت تفاصيل ما نقل إلينا من العمل بالقياس آحاداً، فإنه لا يمنع تواتر القدر المشترك بين التفاصيل، وهو العمل به في الجملة، والعادة تقتضي بأن اجتماع جمع كثير من الصحابة على العمل بما هو أصل لا يكون إلاّ بقاطع دال على العمل به، وأنه تكرر عمل أكثر الصحابة بالقياس عند عدم النص وشاع وذاع، ولم ينكر ذلك.

تنبيه: بدأ ابن قدامة ــ رحمه الله ــ بدليل الإجماع؛ لأن دلالته قاطعة، بخلاف النصوص فإنها تقبل الاحتمال.

ولأن إجماع الصحابة هو أقوى الأدلة على حجية الإجماع أو على العمل به.

قال فخر الدين الرازي: «الإجماع هو الذي عول عليه جمهور الأصوليين في حجية القياس»، وذلك في «المحصول».

وقال الآمدي في «الإحكام»: «الإجماع أقوى الحجج على هذه المسألة ــ يعني القياس ــ».

وقال أكثر العلماء: «إن إجماع الصحابة على العمل بالقياس يعد أقوى الأدلة على ثبوت حجية القياس، ووجوب العمل به».

وقد اقتصر إمام الحرمين في «البرهان» على الاحتجاج به في إثبات القياس.

* * *

الأمثلة والوقائع
التي حكم فيها بعض الصحابة بالقياس

قوله: (فمن ذلك).

ش: **أقول**: سنورد أمثلة ووقائع حكم فيها بعض الصحابة بالقياس، ولم ينكر عليهم في ذلك، فمن ذلك:

المثال الأول

قوله: (حكمهم بإمامة أبي بكر ــ رضي الله عنه ــ بالاجتهاد مع عدم النص؛ إذ لو كان ثم نص لنقل وتمسك به المنصوص عليه).

ش: **أقول**: المثال الأول ــ من الأمثلة التي استعمل فيها الصحابة القياس ــ : إنه لما توفي النبي ﷺ اختلف الصحابة فيمن يتولى الأمر بعده فقدموا أبا بكر ــ رضي الله عنهم ــ وبايعوه، نظراً لأن النبي ﷺ قدمه في الصلاة لما مرض وقال: «مروا أبا بكر فليصل بالناس».

وأخرج ابن سعد في الطبقات: أن علياً ــ رضي الله عنه ــ قال: «لما قبض رسول الله ﷺ نظرنا في أمرنا فوجدنا النبي ﷺ قد قدم أبا بكر في الصلاة فرضينا لدنيانا من رضي رسول الله ﷺ لديننا فقدمنا أبا بكر».

وجه الدلالة: أن الصحابة قاسوا الإمامة العظمى ــ وهي الخلافة ــ على الإمامة الصغرى ــ وهي الإمامة في الصلاة ــ .

فهنا بايعوا أبا بكر ــ رضي الله عنه ــ مستعملين الاجتهاد القياسي، وذلك لأنه لا يوجد نص على الإمام من بعده.

ودل على أنه لا يوجد نص على الإمام من بعد النبي ﷺ أمران:

الأمر الأول: أنه لو وجد نص على ذلك لنقل إلينا ووصلنا مثل ما وصلنا كثير من النصوص الشرعية.

الأمر الثاني: أنه لو وجد نص على الإمام لتمسك به الإمام المنصوص على إمامته واحتج به، ولما اختلف الصحابة فيمن يتولى الأمر بعد النبي ﷺ.

فالأصل هنا: الإمامة الصغرى، والفرع: الإمامة العظمى، والعلة: الصلاحية في الكل، والحكم: التقديم للخلافة.

* * *

المثـال الثانـي

قوله: (وقياسهم العهد على العقد إذ عهد أبو بكر إلى عمر ـ رضي الله عنهما ـ ولم يرد فيه نص، لكن قياساً لتعيين الإمام على تعيين الأمة).

ش: **أقول**: المثال الثاني ـ من الأمثلة التي استعمل فيها بعض الصحابة القياس ـ : ما ورد من أن أبا بكر ـ رضي الله عنه ـ لما خشي من اختلاف الناس في الخلاقة من بعده، عهد بالخلافة من بعده إلى عمر، ولم يرد في ذلك نص على أن الخليفة بعد أبـي بكر، هو: عمر، إذ لو كان هناك نص لنقل ووصلنا، وتمسك به المنصوص عليه.

لكن فعل أبو بكر ذلك بالقياس؛ حيث قاس العهد على العقد.

أي: أنه ما دام أن من حق الأمة العقد للإمام، فكذلك من حق الإمام أن يعهد بالخلافة من بعده إلى من يراه صالحاً لها من بعده.

فاجتمع هنا أربعة أركان:

الأصل: العقد ـ وهو تعيين الأمة ـ ، الفرع: العهد ـ وهو: تعيين الإمام ـ العلة: أن كلاً منهما صادر ممن هو أهل لذلك، فالمسلمون أهل لذلك أصالة، وأبو بكر أهل لذلك لأنه نائب عنهم، الحكم: تقديم عمر بالخلافة.

* * *

المثـال الثالـث

قوله: (ومن ذلك: موافقتهم أبا بكر ـ رضي الله عنه ـ في قتال مانعي الزكاة بالاجتهاد).

ش: **أقول**: المثال الثالث ـ من الأمثلة الدالة على استعمال الصحابة

للقياس ــ : أنه لما توفي النبي ﷺ ارتد البعض عن الإسلام، وبعضهم امتنع عن دفع الزكاة، فأصر أبو بكر قتال مانعي الزكاة، مثل ما يقاتل من ارتد عن الإسلام بالكلية، فوافقه الصحابة بعد مناقشة طويلة بينه وبين عمر وبعض الصحابة، وقال: «والله لو منعوني عقالاً كانوا يؤدونه لرسول الله لقاتلتهم عليه».

وجه الدلالة: أنه ــ رضي الله عنه ــ قاس خليفة رسول الله على رسول الله في أخذ الزكاة وقتالهم على منعها بجامع: قيام كل منهما في تنفيذ أوامر الشريعة.

فعندنا أربعة أركان:

الأصل: رسول الله ﷺ، الفرع: أبو بكر ــ رضي الله عنه ــ .

العلة الجامعة: أن كلاً منهما قد التزم في تنفيذ أوامر الشريعة.

الحكم: أخذ الزكاة إن دفعوها، وإن امتنعوا يقاتلون على ذلك.

* * *

اعتراض على ذلك

اعترض معترض قائلاً: إن اجتهاد أبي بكر تمسك بالنص، وهو قوله تعالى: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَٰلِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِم﴾ [التوبة: ١٠٣]، فهذه الآية هي التي أمرت بالأخذ، والأمر إذا تجرد عن القرائن يقتضي الوجوب، فيجب على أبي بكر أن يأخذ من المسلمين الزكاة، فمن أطاع فلا إشكال، ومن عصى وأبى أن يؤديها فيجب قتاله؛ استناداً إلى قاعدة: «ما لا يتم الواجب إلاّ به فهو واجب»، وأبو بكر نائب عن الرسول ﷺ فيجب أن يقاتلهم على ذلك، فيكون أبو بكر قد استدل بالنص على قتالهم، لا بالاجتهاد.

* * *

الجـواب عنـه

يمكن أن يجاب عن ذلك بأن يقال: إن قوله تعالى: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ﴾ [التوبة: ١٠٣] خطاب مع النبـي ﷺ، فلا يتعدى إلى غيره إلاَّ بالرأي، وهو القياس.

وقيل في وجه الدلالة من المثال الثالث:

إن أبا بكر قاس الزكاة على الصلاة، فبما أن الصلاة يقاتل على تركها، فكذلك الزكاة يوجب تركها حل القتال.

فعلى هذا تكون أركان القياس هكذا:

الأصل: الصلاة، الفرع: الزكاة.

العلة الجامعة: أن كلاًّ منهما ركن من أركان الإسلام يقاتل الشخص إذا تركه.

الحكم: قتال مانعي الزكاة كما يقاتل تارك الصلاة.

ولكن وجه الدلالة الأول هو: أولى، وعليه أكثر العلماء.

* * *

المثـال الرابـع

قوله: (وكتابة المصحف بعد طول التوقف فيه).

ش: أقول: المثال الرابع ـ من الأمثلة الدالة على أن الصحابة استعملوا القياس ـ: أنه لما كثر موت القراء والحفاظ خشي بعض الصحابة من فقدان القرآن نظراً لموت حفاظه، فرأى أن يكتب المصحف فوافق بقية الصحابة على ذلك ـ بعد طول تردد ـ.

وجه الدلالة: أنهم قاسوا كتابة القرآن في المصحف، على حفظه في الصدور بجامع: الحفظ في كل.

فعندنا أربعة أركان:

الأصل: حفظه في الصدور.

الفرع: حفظه في كتابته في المصحف.

العلة: حفظ القرآن والمحافظة عليه.

الحكم: جواز كتابته.

* * *

المثال الخامس

قوله: **(وجمع عثمان له على ترتيب واحد).**

ش: **أقول**: المثال الخامس ـ من الأمثلة الدالة على استعمال الصحابة للقياس ـ أن عثمان بن عفان ـ رضي الله عنه ـ قد جمع القرآن في هذا المصحف الذي بين أيدينا ورتبه على ترتيب واحد، وذلك بالاجتهاد المطلق.

* * *

المثال السادس

قوله: **(واتفاقهم على الاجتهاد في مسألة الجد والأخوة على وجوه مختلفة مع قطعهم أنه لا نص فيها).**

ش: **أقول**: المثال السادس ـ من الأمثلة الدالة على استعمال الصحابة للقياس ـ: أن الصحابة اختلفوا في «مسألة الجد والأخوة» على مذهبين:

المذهب الأول: أن الأخوة يرثون مع الجد، ولا يحجبهم.

ذهب إلى ذلك علي وزيد بن ثابت ـ رضي الله عنهما ـ وبعض العلماء.

واستدلوا على ذلك بالقياس، حيث قاسوا الأخوة على الجد؛ لاتحادها في الإدلاء إلى الميت.

فعندنا أربعة أركان:

الأصل: الجد.

الفرع: الأخوة.

العلة: أن كلاً من الجد والأخوة برتبة واحدة بالنسبة إلى الميت؛ حيث إن كلاً منهما يدلي إلى الميت بالأب.

الحكم: إن الأخوة يرثون مع الجد.

المذهب الثاني: أن الجد يحجب الأخوة.

وهذا رأي ابن عباس ــ رضي الله عنهما ــ .

واستعمل واستدل على ذلك بالقياس؛ حيث قال: «ألا يتقي الله زيد يجعل ابن الابن ابناً، ولا يجعل أب الأب أباً».

فهنا قاس الجد على ابن الابن في حجب الأخوة.

فعندنا أربعة أركان:

الأصل: ابن الابن.

الفرع: الجد.

العلة: أن كلاً منهما في مرتبة واحدة بالنسبة للميت.

الحكم: أن الجد يحجب الأخوة كما أن ابن الابن يحجب الأخوة.

وسيأتي ذلك بالتفصيل قريباً.

* * *

المثـــال السابـــع

قوله: (وقولهم في المشركة).

ش: **أقول**: المثال السابع ـ من الأمثلة الدالة على استعمال الصحابة للقياس ـ: ما روي عن عمر ـ رضي الله عنه ـ في مسألة «المشركة» وهي: «زوج، وأم، وأخوة لأم، وأخوة أشقاء»، فحكم فيها بالنصف للزوج، وبالسدس للأم، وبالثلث للأخوة لأم، ولم يعط الأخوة الأشقاء شيئاً، فقال الأخوة الأشقاء: هب أن أبانا حجراً أو حماراً ألسنا من أم واحدة؟ فشرك بينهم وبين الأخوة لأم في الثلث كما أتته المسألة مرة أخرى.

وجه الدلالة: أن عمر قاس الأخوة الأشقاء على الأخوة لأم، والجامع: اشتراكهما في الإدلاء للميت بالأم.

فعندنا أربعة أركان:

الأصل: الأخوة لأم.

الفرع: الأخوة الأشقاء.

العلة: اشتراكهما في الإدلاء للميت بالأم.

الحكم: اشتراك الأخوة الأشقاء مع الأخوة لأم بالثلث.

* * *

المثـــال الثامـــن

قوله: **(ومن ذلك قول أبي بكر ـ رضي الله عنه ـ في الكلالة: «أقول فيها برأيي، فإن يكن صواباً فمن الله، وإن يكن خطأ فمني ومن الشيطان والله ورسوله بريئان منه. الكلالة: ما عدا الوالد والولد»)**.

ش: **أقول**: المثال الثامن ـ من الأمثلة الدالة على استعمال الصحابة للقياس ـ: ما قاله أبو بكر هنا.

وجه الدلالة: أن أبا بكر ذكر أنه حكم في هذه المسألة بالرأي، والرأي هو القياس. وبيانه ـ هنا ـ :

أنه نظر إلى قاعدة الحجب والتوريث، ورأى أن الأخوة لأم لما كانوا يحجبون بالأبناء يحجبون ـ أيضاً ـ بالآباء، فقاس الآباء على الأبناء في حجبهم الأخوة لأم، ويلزم من ذلك قياس فقد الآباء على فقد الأبناء في استحقاق الأخوة لأم السدس، أو الثلث إن لم يوجد مانع آخر.

* * *

المثـال التاسـع

قوله: **(ونحوه عن ابن مسعود في قضية بروع بنت واشق)**.

ش: **أقول**: المثال التاسع ـ من الأمثلة الدالة على استعمال الصحابة للقياس ـ : ما روي عن ابن مسعود ـ رضي الله عنه ـ أنه جاءته قضية وهي: «أن امرأة تزوجت رجلاً وفوضت أمرها إليه فمات قبل أن يدخل بها»، فاجتهد فيها ابن مسعود، وقال: أقول فيها برأيي؛ فإن كان صواباً فمن الله، وإن كان خطأ فمني ومن الشيطان: للمرأة مثل مهر نسائها، وعليها العدة، ولها الميراث.

فقال معقل بن سنان الأشجعي: هذا ما قضى به رسول الله ﷺ في قصة بروع بنت واشق الأشجعية زوجة هلال بن مرة؛ حيث إنه توفي قبل أن يجامعها فقضى رسول الله ﷺ بصداق نسائها، ففرح ابن مسعود فرحاً شديداً.

وروى الحكم بن عيينة أن علياً كان يجعل لها الميراث، وعليها العدة ولا يجعل لها صداقاً.

قال الحكم: وأخبر بقول ابن مسعود، وأن حكمه قد وافق حكم

النبـي ﷺ بشهادة معقل بن سنان، فقال ــ أي علي ــ «لا نصدق الأعراب على رسول الله ﷺ»، وأراد أنهم لا يضبطون.

فهنا استعمل ابن مسعود في حكمه القياس؛ حيث قاس غير المدخول بها على المدخول بها.

فعندنا أربعة أركان:

الأصل: الزوجة غير المدخول بها.

الفرع: الزوجة المدخول بها.

العلة: أن كلاً منهما زوجة عقد عليها بعقد صحيح.

الحكم: أن للزوجة غير المدخول بها مثل مهر نسائها، كما أن للمدخول بها ذلك ولا فرق.

تنبيه: المسألة التي قضى فيها ابن مسعود مشابهة لمسألة بروع التي حكم فيها النبـي ﷺ، وليست هي كما يفهم من ظاهر كلام ابن قدامة.

* * *

المثـال العاشـر

قوله: (ومنه حكم الصديق ــ رضي الله عنه ــ في التسوية بين الناس في العطاء، كقوله: «إنما أسلموا لله وأجورهم عليه، وإنما الدنيا بلاغ»، ولما انتهت النوبة إلى عمر ــ رضي الله عنه ــ فصل بينهم وقال: «لا أجعل من ترك داره وماله وهاجر إلى الله ورسوله كمن أسلم كرهاً»).

ش: أقول: المثال العاشر ــ من الأمثلة الدالة على استعمال الصحابة للقياس ــ: ما روي عن أبـي بكر ــ فيما سبق ــ.

وجه الدلالة: أن أبا بكر قاس من أسلم كرهاً ــ وهو من أسلم بعد

الفتح ــ على من أسلم طوعاً ــ هو من أسلم قبل الفتح ــ في التسوية في العطاء.

أي: أنه ــ رضي الله عنه ــ أعطى من أسلم كرهاً مثل عطاء من أسلم طوعاً ولم يفرق بينهما، فعندنا أربعة أركان:

الأصل: من أسلم طوعاً.

الفرع: من أسلم كرهاً.

العلة: الإسلام في كل.

الحكم: التسوية في العطاء.

* * *

المثال الحادي عشر

قوله: **(ومنه عهد عمر ــ رضي الله عنه ــ إلى أبي موسى: «اعرف الأمثال، والأشباه وقس الأمور برأيك». . .).**

ش: **أقول**: المثال الحادي عشر ــ من الأمثلة والأمور الدالة على استعمال الصحابة للقياس ــ : ما أخرجه الدارقطني في «سننه» أن عمر بن الخطاب ــ رضي الله عنه ــ كتب إلى أبي موسى الأشعري كتاباً في أصول القضاء، وورد فيه: «الفهم فيما أدلى إليك مما ليس في قرآن ولا سنة، ثم قس الأمور عند ذلك، واعرف الأمثال والأشباه».

وجه الدلالة: أنه لو لم يكن القياس حجة ودليلاً من أدلة الشرع لما أمر عمر بن الخطاب أبا موسى بأن يستعمله إن لم يجد نصاً أو إجماعاً.

* * *

المثال الثاني عشر

٤ قوله: **(وقال علي ـ رضي الله عنه ـ : اجتمع رأيي، ورأي عمر في أمهات الأولاد أن لا يبعن، وأنا ـ الآن ـ أرى بيعهن).**

ش: **أقول**: المثال الثاني عشر ـ من الأمثلة ـ الدالة على استعمال الصحابة للقياس ـ : ما أخرجه عبد الرزاق في «المصنف»: أن علياً ـ رضي الله عنه ـ قال: استشارني عمر في أمهات الأولاد، فأجمعت أنا وهو على أنهن لا يبعن، ثم رأيت بعد ذلك: أن يبعن، فقال له عبيدة السلماني ـ وكان حاضراً ـ «رأيك مع رأي عمر أحب إلينا من رأيك وحدك»، وفي رواية قال له: «رأي ذوي عدل أحب إلينا من رأي عدل وحده».

وجه الاستدلال: أن الصحابة قد اختلفوا في هذه المسألة على فريقين، وكل فريق قد استدل بالقياس على صحة ما ذهب إليه. وإليك بيان هذين المذهبين:

المذهب الأول: أنه يجوز بيع أمهات الأولاد؛ قياساً على الإماء وغيرها من الممتلكات، وعلى ذلك علي بن أبي طالب وابن عباس وغيرهما.

فعندنا أربعة أركان:

الأصل: الإماء.

الفرع: أمهات الأولاد.

العلة: الرق واستدامته.

الحكم: أن أمهات الأولاد يبعن كما تباع الإماء؛ إذ لا فرق.

المذهب الثاني: أنه لا يجوز بيعهن، ولا التصرف فيهن بما ينقل الملك، وهذا مذهب عمر بن الخطاب، وكثير من الصحابة، وجمهور الفقهاء.

وقالوا ذلك قياساً على الحرائر.

فأركان القياس ـ هنا ـ كالتالي:

الأصل: الحرائر.

الفرع: أمهات الأولاد.

العلة: أن كلاً منهما قد تعلق بها حق للغير، وأنها لا تورث عند موت السيد.

الحكم: عدم بيع أمهات الأولاد.

وقيل: إن أم الولد لا تباع قياساً على الأمة المرهونة وغيرها من الممتلكات التي تعلق بها حق للغير، وعلى ذلك يكون الأصل هو: الأمة المرهونة، وبقية الأركان هي نفسها كما سبق.

تنبيه: أم الولد هي التي حملت من سيدها وادعاه، وهي تعتق بمجرد موت سيدها من رأس المال.

* * *

المثال الثالث عشر

قوله: (وقال عثمان لعمر: «إن نتبع رأيك فرأي رشيد، وإن نتبع رأي من قبلك فنعم ذو الرأي كان». . .).

ش: **أقول**: المثال الثالث عشر ـ من الأمثلة الدالة على استعمال الصحابة للقياس ـ : ما أخرجه الحاكم في «المستدرك»: أن عمر لما طعن استشار الصحابة في الجد فقال: «إني رأيت في الجد رأياً، فإن رأيتم أن تتبعوه فاتبعوه»، فقال له عثمان ـ رضي الله عنه ـ : «إن نتبع رأيك فإنه رشد، وإن نتبع رأي الشيخ قبلك فلنعم ذو الرأي كان».

وجه الدلالة: أن كلاً من عمر وعثمان قد نظرا إلى مسألة «الجد مع الأخوة» نظرة اجتهادية قياسية؛ لأنه لا نص في ذلك. وقد سبق بيان المذهبين في ذلك.

* * *

المثال الرابع عشر

قوله: (**ومنه قولهم ــ في السكران ــ : «إذا سكر هذى، وإذا هذى افترى، فحدوه حد المفتري» وهذا التفات منهم إلى أن مظنة الشيء تنزل منزلته**).

ش: **أقول**: المثال الرابع عشر ــ من الأمثلة الدالة على استعمال الصحابة للقياس ــ : ما أخرجه الإمام مالك في «الموطأ»، والشافعي في «بدائع المنن»: أن عمر بن الخطاب استشار في الخمر يشربها الرجل، فقال له علي: نرى أن تجلده ثمانين، فإنه إذا شرب سكر، وإذا سكر هذى، وإذا هذى افترى، فجلد عمر في الخمر ثمانين».

وجه الدلالة: أن علياً ــ رضي الله عنه ــ قاس الشارب على القاذف بجامع الافتراء.

وهذا يدل على أن الصحابة إذا غلب على ظنهم أن هذا مثل ذاك، أنزلوه منزلته في الحكم.

فعندنا أربعة أركان:

الأصل: القاذف.

الفرع: شارب الخمر.

العلة: الافتراء في كل عند السامع.

الحكم: أن شارب الخمر يجلد ثمانين جلدة كما جلد القاذف.

المثال الخامس عشر

قوله: (وقال معاذ للنبـي ﷺ: «اجتهد رأيـي، فصوبه»).

ش: **أقول**: المثال الخامس عشر ـ من الأمثلة على استعمال الصحابة للقياس ـ : أن النبـي ﷺ لما بعث معاذاً إلى اليمين قال له: «إن عرض لك قضاء فبم تقضِ»؟ قال بكتاب الله، قال: «فإن لم تجد؟» قال: بسنة رسول الله، قال: «فإن لم تجد؟» قال: «أجتهد رأيـي ولا آلو»، فقال النبـي ﷺ: «الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله لما يرضي رسول الله».

وجه الدلالة: أن النبـي ﷺ صوب معاذاً على استعماله للاجتهاد، والقياس نوع من أنواع الاجتهاد.

* * *

اعتراض على هذا المثال

قلت: إن إيراد هذا المثال ـ هنا ـ ليس بصحيح؛ لأننا بصدد سرد الأمثلة والوقائع الدالة على أن الصحابة ـ رضي الله عنهم ـ قد استعملوا القياس واستدلوا به على إيجاد أحكام شرعية للحوادث المتجددة للوصول بذلك إلى أن الصحابة قد أجمعوا على استعمال القياس.

بخلاف تصويب النبـي ﷺ فأنه يكون من السنة فلا دخل لذلك في هذا الباب.

* * *

وجه الدلالة من تلك الأمثلة

قوله: (فهذا وأمثاله مما لا يدخل تحت الحصر، مشهور، إن لم تتواتر آحاده حصل بمجموعه العلم الضروري أنهم كانوا يقولون بالرأي، وما من

وقت إلاَّ وقد قيل فيه بالرأي، ومن لم يقل فلأنه أغناه غيره عن الاجتهاد، وما أنكر على القائل به فكان إجماعاً).

ش: أقول: وجه الدلالة من تلك الأمثلة يتكون من وجوه:

الأول: أن الأمثلة على أن الصحابة ـ رضي الله عنهم ـ قد قالوا بالقياس وعملوا به مسائل كثيرة جداً لا يمكن أن نحصرها، وهي مشهورة، وهي وإن كانت آحاداً فإنه لا يمتنع حصول العلم الضروري بمجموعها: إنهم كانوا يقولون بالرأي والقياس.

الوجه الثاني: أن سكوت بعضهم عن الحكم بالقياس يعلل بأنه سكت؛ لأن غيره من الصحابة قد أغناه عن الاجتهاد، ولم يرد عن واحد منهم إنكار أصل القياس، وذلك لأن القياس أصل عظيم في الشرع نفياً وإثباتاً، فلو أنكر بعضهم القياس لكان ذلك الإنكار منقولاً إلينا، وهو أولى بالنقل من مسألة «الحرام» و «الجد والأخوة» وغيرهما، ولو نقل لاشتهر ولوصل إلينا، فلما لم يصل إلينا علمنا أنه لم يوجد إنكار أصل القياس.

الوجه الثالث: أنه لم ينكر بعض الصحابة على الآخرين قولهم بالقياس.

يدل على ذلك: أن سكوتهم، وعدم إنكارهم على القائلين بالقياس: إما أن يكون عن خوف، أو عن رضا.

لا يمكن أن يكون سكوتهم عن خوف؛ لأمرين:

الأول: أن بعضهم خالف البعض الآخر في مسألة «الخلع» و «الحرام» و «الجد والأخوة» وغيرها، ولو كان هناك خوف يمنعهم من إظهار ما في قلوبهم لما وقع ذلك الخلاف، فلا يعقل أن سكوتهم عن مسائل أخرى عن خوف.

الثاني: أنا نعلم من حال الصحابة ــ رضي الله عنهم ــ شدة انقيادهم للحق، لا سيما فيما لا يتعلق به رغبة ولا رهبة في العاجل أصلاً، وذلك يمنع من حمل السكوت على الخوف.

فثبت: أن سكوتهم كان رضا وموافقة، وذلك يوجب الإجماع منهم على حجية القياس، وإلاَّ لكانوا يجمعون على الخطأ، وأنه غير جائز.

الوجه الرابع: أن المجمع عليه بين الصحابة حجة يجب العمل بمقتضاه، وهذا قد سبق في باب الإجماع.

وإذا كان المجمع عليه بين الصحابة حجة يجب العمل به، وقد أجمعوا على العمل بالقياس، إذن يكون القياس حجة يجب العمل به. والله أعلم.

* * *

ما اعترض به على الاستدلال بالإجماع على حجية القياس

لقد اعترض على الاستدلال بالإجماع على حجية القياس باعتراضين، هما:

الاعتـراض الأول

قوله: **(فإن قيل: فقد نقل عنهم ذم الرأي وأهله)**.

ش: **أقول**: اعترض على الاستدلال بإجماع الصحابة على استعمال القياس بأن قيل: إنه نقل إلينا، ووصلنا أن بعض الصحابة قد ذموا الرأي واستعماله والاستدلال به على إثبات الأحكام الشرعية. بيانه:

أنه نقل إلينا عنهم إنكار الرأي تارة، وأخرى: إنكار القياس خاصة، وثالثة: ذم من أثبت الحكم غير مستند لكتاب ولا لسنة، وإليك أمثلة على ذلك:

أمثلة على ذلك

قوله: (فقال عمر: «إياكم وأصحاب الرأي، فإنهم أعداء السنن أعيتهم الأحاديث أن يحفظوها فقالوا بالرأي، فظلو وأظلوا». وقال علي ــ رضي الله عنه ــ : «لو كان الدين بالرأي لكان أسفل الخف أولى بالمسح من أعلاه»، وقال ابن مسعود ــ رضي الله عنه ــ : «قراؤكم وصلحاؤكم يذهبون، ويتخذ الناس رؤساى جهالاً، فيقيسون ما لم يكن بما كان»، وقولهم: «إن حكمتم بالرأي أحللتم كثيراً مما حرمه الله، وحرمتم كثيراً مما أحله»، وقول ابن عباس: «إن الله لم يجعل لأحد أن يحكم برأيه»، وقال لنبيه: «لتحكم بين الناس بما أراك الله» ولم يقل بما رأيت، وقوله: «إياكم والمقاييس فما عبدت الشمس إلاَّ بالمقاييس»، وقال ابن عمر: «ذروني من أرأيت وأرأيت»).

ش: **أقول**: قال المعترض: هناك أمثلة كثيرة تدل على أن كثيراً من الصحابة قد ذموا الرأي بصورة عامة، والقياس بصورة خاصة، وإليك أمثلة على ذلك: منها ما ذكره ابن قدامة ــ هنا ــ ، ويزاد عليها ما يلي:

أولاً: ما روي عن أبي بكر ــ رضي الله عنه ــ أنه قال: «أي سماء تظلني، وأي أرض تقلني إذا قلت بكتاب الله برأيي».

ثانياً: ما روي عن عمر ــ رضي الله عنه ــ أنه قال: «إياكم والمكايلة»، قيل: ما المكايلة؟ قال: «المقايسة».

ثالثاً: ما رواه القاضي شريح ــ وهو يومئذٍ قاضٍ من قبل عمر ــ أنه قال: كتب عمر بن الخطاب ــ رضي الله عنه ــ إلي قائلاً: «اقضِ بما في كتاب الله ــ تعالى ــ ، فإن جاء ما ليس في كتاب الله فاقضِ بما في سنة رسول الله ﷺ، فإن جاءك ما ليس فيها فاقضِ بما أجمع عليه أهل العلم، فإن لم تجد فلا عليك أن تقضي».

رابعاً: ما روي عن ابن عباس أنه قال: «ليس لأحد أن يحكم في دينه برأيه».

خامساً: ما روي عن ابن عمر أنه قال: «السنة ما سنَّه رسول الله ﷺ: لا تجعلوا الرأي سنة للمسلمين».

سادساً: ما روي عن ابن عمر أنه قال: «إن قوماً يفتون بآرائهم لو نزل القرآن لنزل بخلاف ما يفتون».

سابعاً: ما روي عن عائشة ــ رضي الله عنها ــ أنها قالت: «أخبروا زيد بن أرقم أنه أحبط جهاده مع رسول الله ﷺ بفتواه بالرأي في مسألة العينة».

وكما نقل إنكار الاستدلال بالرأي عن كبار الصحابة، نقل ــ أيضاً ــ عن كبار التابعين:

فقال الشعبي: «ما أخبروك عن أصحاب محمد فاقبله، وما أخبروك عن رأيهم فألقه في الحش».

وقال مسروق: «لا أقيس شيئاً بشيء أخاف أن تزل قدمي».

وكان ابن سيرين يذم المقاييس، ويقول: «أول من قاس إبليس».

فهذه الصور وأشباهها مما روي عن كثير من الصحابة، وتأييد بعض التابعين لهم تعتبر إنكارات للرأي والقياس ونقلت إلينا، فإذا نظرنا إلى هذه الإنكارات منهم فلا إجماع.

* * *

الجواب عن هذا الاعتراض

يمكن أن يجاب عن ذلك بجواب إجمالي بأن يقال:

إن هذه الروايات الواردة في إنكار وذم القياس منقولة عمن نقل عنهم القول بالقياس والعمل به.

إذن التعارض بين النقلين ثابت، فلا بد من دفعه.

ودفعه لا يمكن إلاَّ بالتوفيق بين هذين النقلين؛ لأنه لا يمكن أن نجمع بينهما في العمل؛ حيث إن هذا يلزم الجمع بين النقيضين وذلك مستحيل، ولا يمكن أن لا نعمل بهما معاً، ولا يمكن أن نعمل بأحدهما دون الآخر من غير بيان أولوية أحدهما على الآخر.

وعندنا طريقان للتوفيق بين النقلين، هما:

الطريق الأول للتوفيق بين النقلين

قوله: (قلنا: هذا منهم ذم لمن استعمل الرأي والقياس في غير موضعه، أو بدون شرطه، فذم عمر ــ رضي الله عنه ــ ينصرف إلى من قال بالرأي من غير معرفة للنص، ألا تراه قال: «أعيتم الأحاديث أن يحفظوها» وإنما يحكم بالرأي في حادثة لا نص فيها، فالذم على ترك الترتيب، لا على أصل القول بالرأي، ولو قدم إنسان القول بالسنة على ما هو أقوى منها كان مذموماً، وكذلك قول علي ــ رضي الله عنه ــ، وكل ذم يتوجه إلى أهل الرأي فلتركهم الحكم بالنص الذي هو أولى كما قال بعض العلماء شعراً:

أهل الكلام وأهل الرأي قد جهلوا علم الحديث الذي ينجو به الرجل
لو أنهم عرفوا الآثار ما انحرفوا عنها إلى غيرها لكنهم جهلوا)

ش: **أقول**: الطريق الأول ــ من الطريقين اللذين قد وفق بهما بين النقلين عن الصحابة ــ: أن ما نقل عن الصحابة من استعمال القياس فإنا نحمله على أنه استعمل القياس في حادثة لا نص فيها، أي: استعمل في موضعه ورتبته الثالثة؛ حيث ورد ترتيب الأدلة هكذا:

أولاً: يستدل بالكتاب.

ثانياً: يستدل بالسنة.

ثالثاً: يستدل بالاجتهاد على وفق ما جاء في حديث معاذ وهو قوله ــ عليه الصلاة والسلام ــ لمعاذ حين بعثه إلى اليمين: «إن عرض عليك قضاء فبم تقضي؟» قال: بكتاب الله، قال: «فإن لم تجد؟» قال: بسنة رسول الله ﷺ، قال: «فإن لم تجد؟» قال: اجتهد رأيـي ولا آلو، فصوبه النبـي ﷺ.

وأما ما نقل عن الصحابة من إنكار وذم العمل بالرأي والقياس فإنا نحمله على القياس والرأي الذي استعمل في غير موضعه، وغير رتبته بأن قُدِّم القياس والرأي على العمل بالنص، فالذم يتوجه إلى أهل الرأي والقياس؛ لأنهم استدلوا بالقياس وتركوا الاستدلال بالنصوص الشرعية.

فلم يكن الذم متجهاً إلى أصل الاستدلال بالرأي والقياس، وإنما كان متجهاً إلى ترك ترتيب الأدلة الشرعية.

ويدل على ذلك: أن الشخص لو استدل بالسنة قبل أن يطلب الدليل من الكتاب لكان مذموماً.

ولم يكن ذمه لأنه استدل بالسنة، وإنما كان الذم؛ لأنه ترك ترتيب الأدلة.

ويدل على ذلك ما نقل عن عمر وهو قوله: «أعيتهم الأحاديث أن يحفظوها»، أي: لما عجزوا عن الاستدلال بالسنة لجهلهم لها، قالوا بالرأي والقياس، فهنا جعلوا الرأي والقياس في موضع السنة.

كذلك قول علي بن أبـي طالب، وهو: «لو كان الدين بالرأي، لكان أسفل الخف أولى بالمسح من أعلاه»، أي: أن الشريعة ليست كلها على ما يقتضيه القياس، بل بعضها تعبدي، وبعضها له علة يمكن أن يقاس عليه بسبب تلك العلة، فمن قاس بدون علة، أو بعلة قاصرة فهو مذموم.

الطريق الثاني للتوفيق بين النقلين

قوله: (**جواب ثان: أنهم ذموا الرأي الصادر عن الجاهل الذي ليس أهلاً للاجتهاد والرأي، ويرجع إلى محض الاستحسان ووضع الشرع بالرأي**).

ش: **أقول**: الطريق الثاني ـ من الطريقين اللذين قد وفق بهما بين النقلين ـ: أن يقال: إن ما نقل عن الصحابة من استعمال القياس والاستدلال به نحمله على أنه صادر من العالم المجتهد العارف بترتيب الأدلة الذي استدل لبيان حكم الحادثة بالرأي والقياس لما لم يجد حكمها في الكتاب ولم يجده بالسنة.

ونحمل ما نقل عن الصحابة من ذم الرأي والقياس على الاجتهاد والرأي والقياس الصادر من الجاهل، الذي لم يبلغ درجة الاجتهاد، ويعتمد على محض الاستحسان المجرد، ووضع الشرع بالتشهي والتلذذ، فيقيس قياساً مخالفاً للنصوص، ومخالفاً لقواعد الشريعة، وهو المسمى بالقياس الفاسد.

* * *

سبب التوفيق بين النقلين

قوله: (**بدليل أن الذين نقل عنهم هذا هم الذين نقل عنهم القول بالرأي والاجتهاد**).

ش: **أقول**: لقد سبق أن قلت: إنه لا بدَّ من التوفيق بين النقلين، وذلك لأن هذه الروايات الواردة في إنكار وذم القياس قد نقل أكثرها عن الصحابة الذين قالوا بالرأي والاجتهاد والقياس وعملوا بذلك.

* * *

الخلاصة مما سبق

قوله: **(والقائلون بالقياس مقرون بإبطال أنواع من القياس، كقياس أهل الظاهر؛ إذ قالوا: الأصول لا تثبت قياساً فكذلك الفروع، فإذاً إن بطل القياس فليبطل قياسهم).**

ش: **أقول**: يتلخص مما قلناه في الجواب عن ذلك الاعتراض: أن الجمهور ــ وهم القائلون بحجية القياس ــ لم يحتجوا به مطلقاً، بل اشترطوا شروطاً معينة في كل ركن من أركانه الأربعة، واشترطوا شروطاً في القائس، إذا اختل شرط من تلك الشروط لا يصح القياس ــ وستأتي تلك الشروط بالتفصيل ــ .

وبذلك أقروا بإبطال أنواع من الرأي والقياس، كالقياس المخالف للنص، والقياس مع الفارق، وقياس من ليس أهلاً للقياس، إلى آخر ذلك.

أما المنكرون للقياس فإنهم لا يقرون بصحة شيء من القياس أصلاً.

ونحن نقر بفساد أنواع من الرأي والقياس كقياس أهل الظاهر؛ إذ قالوا: الأصول لا تثبت قياساً فلتكن الفروع كذلك، ولا تثبت الأصول بالظن فكذلك الفروع.

ونقول ــ أيضاً ــ : إن بطل كل قياس ــ عند أهل الظاهر ــ فليبطل قياسهم ورأيهم في إبطال القياس. بيان ذلك:

أن أهل الظاهر استدلوا على إبطال القياس بالقياس؛ حيث قاسوا وقالوا: إن الأصول ــ وهي أصول الدين ــ لا تثبت بالقياس، فكذلك الأحكام الفرعية لا تثبت بالقياس؛ قياساً على الأصول.

فهنا قد استعملوا القياس بأركانه الأربعة:

الأصل: أصول الدين.

الفرع: الفروع.

العلة: أن كلاًّ منهما من الله عز وجل.

الحكم: أنه لا يجوز القياس في الفروع، كما لم يجز في الأصول.

وكذلك قاسوا ـ أعني أهل الظاهر ـ العلة الشرعية على العلة العقلية.

فنقول لهم: إن كان كل قياس يبطل عندكم، فليبطل قياسكم هذا ويكون قياسكم الفروع على الأصول باطلاً، وقياسكم العلة الشرعية على العقلية باطلاً؛ لأن أصل القياس باطل عندكم.

وإذا بطل ذلك بطل مذهبكم في إبطال القياس. والله أعلم.

تنبيه: بعضهم أجاب عن كل نص أورده بعض الصحابة في ذم القياس، ولكن بعد تدبري لتلك الأجوبة وجدتها ترجع إلى الجواب الإجمالي السابق الذكر، فكل نص فيه ذم للرأي والقياس: يعني القياس الباطل، وهو غير المعتبر شرعاً ـ أي اختل شرطاً من شروط أحد أركانه ـ.

وكل نص فيه دليل على العمل بالقياس، يعني القياس المستكمل لشروطه.

* * *

اعتراض على الجواب الإجمالي السابق
ـ وهو الجمع بين النقلين ـ

اعترض معترض قائلاً: لا نسلم لكم هذا الجمع والتوفيق بين النقلين، بل يمكن الجمع ـ في اعتقادنا ـ: بأن نعتبر أن القائل بالقياس انقلب منكراً له في آخر أمره، وحينئذٍ يحصل الإجماع على إنكار القياس، وهو مذهبنا.

* * *

الجـواب عنـه

يمكن أن يجاب عن ذلك بأن يقال: اعتقادكم بأن القائل بالقياس انقلب منكراً له في آخر أمره لا دليل عليه، وما لا دليل عليه لا يعتد به، ولا يقبل، فتكون دعواكم باطلة، وإذا بطلت دعواكم، فيجب المصير إلى الجمع الذي ذكرناه؛ حيث إنه يعتبر من طرق الجمع والتوفيق بين الدليلين إذا تعارضا.

* * *

الاعتراض الثاني على
الاستدلال بالإجماع على حجية القياس

قوله: **(فإن قيل: فلعلهم عولوا في اجتهادهم على عموم، أو أثر، أو استصحاب حال، أو مفهوم، أو استنباط معنى صيغة من حيث الوضع واللغة في جمع بين آيتين، أو خبرين، أو يكون اجتهادهم في تحقيق مناط الحكم، لا في استنباطه، فقد علموا أنه لا بدَّ من إمام، وعرفوا بالاجتهاد من يصلح للتقديم، وهذا في بقية الصور).**

ش: **أقول**: لما استدل الجمهور بإجماع الصحابة على حجية القياس ـ كما سبق بيانه ـ اعترض عليه بعضهم قائلاً: إن ما ذكرتموه نقل للحكم بالظن والاجتهاد.

والاجتهاد أنواع كثيرة منها القياس، ولا يوجد شيء قاطع على أن الصحابة قد استعملوا القياس في تلك الأحكام التي أصدروها للحوادث المتجددة التي كانت في عصرهم.

فيحتمل أنهم استندوا في اجتهاداتهم في تلك الأحكام على نوع آخر ـ غير القياس ـ مثل: «صيغة عموم»، أو «صيغة أمر»، أو «استصحاب

حال»، أو «مفهوم لفظ»، أو «استنباط معنى صيغة من حيث الوضع واللغة في جمع بين آيتين أو خبرين ظهر تعارضهما»، أو «حمل مطلق على مقيد»، أو «بناء عام على خاص»، أو «ترجيح خبر على خبر آخر»، أو «تقرير على حكم العقل الأصلي»، أو أنهم اجتهدوا في تحقيق مناط الحكم ـ السابق بيانه ـ لا في تنقيحه ولا في استنباطه.

والحكم إذا صار معلوماً بضابط فتحقيق الضابط في كل محل يحتاج إلى اجتهاد لا ننكره.

فمثلاً: لقد علم الصحابة أنه لا بدَّ من إمام، وعلموا أن الأصلح ينبغي أن يقدم، وعرفوا بالاجتهاد الأصلح؛ لأنه لا بدَّ منه، ولا سبيل إلى معرفته إلاَّ بالاجتهاد ـ وقد تقدم بيان ذلك ـ .

كذلك: علم الصحابة: أن حفظ القرآن عن الاختلاط بغيره، والنسيان واجب قطعاً، وعلموا أنه لا طريق إلى حفظه إلاَّ أن يكتب في المصحف.

فهذه أمور قد علقت على المصلحة نصاً وإجماعاً، ولا يمكن تعيين المصلحة في الأشخاص، والأحوال إلاَّ بالاجتهاد، فذلك كله من قبيل تحقيق المناط.

وإذا احتمل أن يكون الصحابة قد اجتهدوا بأنواع من الاجتهاد ـ غير القياس ـ فلا داعي لأن تتحكموا وتقولوا: إنهم حكموا بالقياس ـ فقط ـ .

* * *

الجـواب عنـه

قوله: (قلنا: لم يكن اجتهاد الصحابة مقصوراً على ما ذكروه، بل قد حكموا بأحكام لا تصح إلاَّ بالقياس).

ش: **أقول**: نسلم لكم أن الصحابة ـ رضي الله عنهم ـ قد استعملوا كل أنواع الاجتهاد واستدلوا بها على إثبات أحكام لحوادث قد حدثت في عصرهم.

وأدلتهم ليست مقصورة على أنواع الاجتهاد ـ غير القياس ـ بل استعملوا القياس. يدل على ذلك:

أنهم حكموا بأحكام على الحوادث المتجددة في عصرهم لا تصح إلاَّ بالقياس ولا وجه لها إلاَّ القياس، وإليك ذكر بعض الأمثلة على ذلك.

* * *

المثال الأول

قوله: **(كعهد أبي بكر إلى عمر؛ قياساً للعهد على العقد بالبيعة)**.

ش: **أقول**: المثال الأول ـ من أمثلة الأحكام التي حكم بها الصحابة والتي لا تصح إلاَّ بالقياس ـ: ما سبق أن ذكرناه: من أن أبا بكر قد عهد بالخلافة إلى عمر ـ رضي الله عنهما ـ فإنه قاس العهد على العقد بالبيعة.

فهنا نقول: لا دليل على فعل أبي بكر إلاَّ القياس؛ حيث توفرت في ذلك أركان القياس، وقد سبق ذكرها.

* * *

المثال الثاني

قوله: **(وقياس الزكاة على الصلاة)**.

ش: **أقول**: المثال الثاني ـ من أمثلة الأحكام التي حكم بها الصحابة والتي لا تصح إلاَّ بالقياس ـ: ما سبق أن ذكرناه، وهو: أن أبا بكر ـ رضي الله عنه ـ قد أصر على قتال مانعي الزكاة ـ من المرتدين ـ وقال:

«والله لأقاتلن من فرق بين الصلاة والزكاة، والله لو منعوني عقالاً كانوا يؤدونه لرسول الله لقاتلتهم عليه».

فهنا نقول: لا دليل على قتاله لمانعي الزكاة إلاَّ القياس.

وقلنا هناك: إنه قاس الخليفة على الرسول ﷺ بجامع أن كلاًّ منهما قائم بأمر الله.

وقيل: إنه قاس الزكاة على الصلاة بجامع: أن كلاًّ منهما ركن من أركان الإسلام، لا يتم الإسلام إلاَّ به، وكل ذلك قد سبق.

* * *

المثال الثالث

قوله: **(وقياس عمر الشاهد على القاذف في حد أبي بكرة)**.

ش: أقول: المثال الثالث ــ من أمثلة الأحكام التي حكم بها الصحابة، والتي لا تصح إلاَّ بالقياس ــ: أن عمر ــ رضي الله عنه ــ جلد أبا بكرة ــ نفيع بن الحارث الثقفي ــ وجلد اثنين معه ــ هما: نافع، وشبل بن معبد ــ حيث لم يكمل نصاب الشهادة.

وذلك لأن هؤلاء الثلاثة شهدوا على المغيرة بن شعبة بالزنا، فلم تتم تلك الشهادة، فجلد كل واحد منهم ثمانين جلدة قياساً على القاذف.

فهنا نقول: لم يكن لجلد أبي بكرة ومن معه مستند إلاَّ القياس، وهو: قياس الشاهد على القاذف، فعندنا أربعة أركان، هي:

الأصل: القاذف.

الفرع: الشاهد على الزنا الذي تكتمل شهادته.

العلة: الافتراء في كل عند السامع.

الحكم: وجوب حد القذف.

المثـال الرابـع

قوله: **(وإلحاق السكر بالقذف؛ لأنه مظنته)**.

ش: **أقول**: المثال الرابع ـ من أمثلة الأحكام التي حكم بها الصحابة والتي لا تصح إلاَّ بالقياس ـ: قول علي بن أبي طالب في مجلس عمر بن الخطاب: «أنه إذا شرب سكر، وإذا سكر هذى، وإذا هذى افترى وأرى أن عليه حد المفترين».

فهنا نقول: إن جلد شارب الخمر ثمانين جلدة لا مستند له إلاَّ قياسه على القاذف، وقد بينا ذلك.

* * *

المثـال الخامـس

قوله: **(وقد اشتهر اختلافهم في الجد قياساً، فقال ابن عباس: «ألا يتقي الله زيد يجعل ابن الابن ابناً ولا يجعل أب الأب أباً»، فأنكر ترك قياس الأبوة على النبوة مع افتراقهما في الأحكام، وصرح من سوَّى بينهما بأن الأخ يدلي بالأب، والجد يدلي به ـ أيضاً ـ فالمدلى به واحد، والإدلاء يختلف وصرحوا بالتشبيه بالغصنين والخليجين)**.

ش: **أقول**: المثال الخامس ـ من أمثلة الأحكام التي حكم بها الصحابة ولا مستند إلاَّ القياس ـ: حكمهم في مسألة «الجد والأخوة»: فقد اختلفوا في توريث الأخوة مع الجد على مذهبين:

المذهب الأول: أن الأخوة يرثون مع الجد، فلا يقوى الجد على حجبهم، ذهب إلى ذلك علي بن أبي طالب، وزيد بن ثابت ـ رضي الله عنهما ـ وبعض العلماء، وروي عنهما أنهما شبها الجد والأخوة بغصني شجرة وجدولي نهر لبيان قربهما من الميت، ثم شركا بينهما في الميراث:

فقال زيد: «لو أن شجرة نبتت فانشعب منها غصن، فانشعب من الغصن غصنان، فما جعل الغصن الأول أولى من الغصن الثاني، وقد خرج الغصنان من الغصن الأول».

وقال علي: وقد جعله سيلاً «فانشعب منه شعبة، ثم انشعبت شعبتان»، فقال: «أرأيت لو أن هذه الشعبة الوسطى يبست أما كانت ترجع إلى الشعبتين معاً».

وجه الدلالة: أن تصويرهما بصورة الشيء المحسوس يقتضي أنهما سواء في القرب من الميت، فإذا كان الجد يرث، فإن الأخوة يرثون قياساً عليه؛ لأنهم يساوونه في القرابة.

وحاصله: أن أصحاب هذا المذهب قد سووا بين الجد والأخوة في أن كلاً منهما يستحق الميراث، وذلك لأن كلاً من الجد والأخوة يدلي بالأب، فالأب هو الواسطة بينهم وبين الميت.

أي: أن المدلى به ــ وهو الأب ــ واحد، والإدلاء مختلف فقاسوا الإدلاء بجهة البنوة على الإدلاء بجهة الأبوة، مع أن البنوة قد تفارق الأبوة في بعض الأحكام.

فهنا نقول: إن الحكم بتوريث الأخوة مع الجد دليله القياس وهو قياس الأخوة على الجد، وأركان القياس قد توفرت هنا، وهي:

الأصل: الجد.

الفرع: الأخوة.

العلة: أن كلاً منهما قد أدلى بالأب، أي رتبة كل منهما واحدة بالنسبة للميت.

الحكم: أن الأخوة يرثون مع الجد.

المذهب الثاني: أن الأخوة لا يرثون مع الجد، فالجد يحجبهم.

ذهب إلى ذلك ابن عباس وبعض العلماء، واستدل على حجبه للأخوة بالقياس وصرح بذلك، فقال ـ راداً على مذهب زيد بن ثابت وعلي ـ : «ألا يتقي الله زيد، يجعل ابن الابن ابناً ولا يجعل أب الأب أباً».

وجه الدلالة: أن ابن عباس ـ رضي الله عنهما ـ أنكر على زيد بن ثابت ترك قياس الأبوة على البنوة، فكأنه قال: «كما أن ابن الابن ابن فليكن أب الأب أباً».

فنقول هنا: إن الحكم بحجب الأخوة بالجد، وتقديمه عليهم في الميراث، سنده ودليله القياس، وأركانه ما يلي:

الأصل: ابن الابن.

الفرع: الجد.

العلة: أن كلاً منهما في مرتبة واحدة بالنسبة للميت.

الحكم: أن الجد يحجب الأخوة كما أن ابن الابن يحجب الأخوة.

أي: أن كما أن ابن الابن في مرتبة الابن في حجبه للأخوة، كذلك الجد في مرتبة الأب في حجبه للأخوة.

* * *

الحاصل مما سبق

قوله: (ومن فتش على اختلافهم في الفرائض وغيرها عرف ضرورة سلوكهم التشبيه، والمقايسة، وأنهم لم يقتصروا على تحقيق المناط في إثبات الأحكام، بل استعملوا ذلك في بقية طرق الاجتهاد).

ش: **أقول**: الحاصل مما سبق قوله في الجواب عن الاعتراض الثاني: أن من تتبع واستقرأ ما ورد عن الصحابة ـ رضي الله عنهم ـ من فتاوى

وأحكام في مسائل الفرائض وغيرها من أبواب الفقه: علم ضرورة أنهم ـ رضي الله عنهم ـ لم يسلكوا في استنباط تلك الأحكام طريق «تحقيق المناط»، بل سلكوا جميع طرق الاجتهاد وأنواعه، ومن ذلك: «القياس».

أي: أنهم استعملوا طرق المقايسة والتشبيه، وأنهم إذا رأوا فارقاً بين محل النص وغيره، ورأوا جامعاً، وكان الجامع في اقتضاء الاجتماع أقوى في القلب من الفارق في اقتضاء الافتراق مالوا إلى الأقوى في القلب الأغلب، فإنا نعلم أنهم ما طلبوا المشابهة في كل وجه؛ إذ لو تشابها من كل وجه لاتحدت المسألة، ولم تتعدد فيبطل التشبيه والمقايسة، وكانوا ـ رضي الله عنهم ـ لا يكتفون بالاشتراك في أي وصف كان، بل كانوا يعتمدون على وصف خاص هو: مناط الحكم، وكون ذلك الوصف مناطاً لو عرفوه بالنص لما بقي للاجتهاد والخلاف مجال، فكانوا يدركون ذلك بظنون وأمارات، ونحن ـ أيضاً ـ نشترط ذلك في كل قياس، كما سيأتي ذكره في «مسالك العلة».

تنبيه: ما سبق هو الدليل الأول ـ وهو إجماع الصحابة ـ من أدلة الجمهور على حجية القياس.

* * *

الدليل الثاني: من الكتاب

قوله: (وقد استدل على إثبات القياس بقوله تعالى: ﴿فَٱعْتَبِرُوا۟ يَـٰٓأُو۟لِى ٱلْأَبْصَـٰرِ﴾ [الحشر: ٢] وحقيقة الاعتبار: مقايسة الشيء بغيره، كما يقال: «اعتبر الدينار بالصنجة» وهذا هو القياس).

ش: **أقول**: الدليل الثاني ـ من أدلة الجمهور على التعبد بالقياس شرعاً، وحجيته ـ: قوله تعالى: ﴿فَٱعْتَبِرُوا۟ يَـٰٓأُو۟لِى ٱلْأَبْصَـٰرِ﴾ [الحشر: ٢].

وجه الدلالة: أن الاعتبار هو لغة: مقايسة الشيء بغيره.

وقد روي عن ثعلب ــ أحمد بن يحيى النحوي اللغوي ــ: أنه فسر الاعتبار بالقياس.

فالاعتبار هو: تمثيل الشيء بغيره، وإجراء حكمه عليه، ومساواته به، وهذا هو القياس، ومنه: قولهم: «اعتبر الدينار بالصنجة» قس الدينار بالصنجة، وهو الوزن.

والاعتبار مأمور به لقوله: «فاعتبروا» فيكون القياس مأموراً به.

والتقدير ــ في الآية الكريمة ــ يكون هكذا: «اعلموا أنكم إذا صرتم إلى الخلاف والشقاق ساوت حالكم حال بني النضير، واستحققتم من العقاب مثل الذي استحقوه».

وجه دلالة آخر: أن القياس هو مجاوزة الحكم من الأصل إلى الفرع، والمجاوزة اعتبار؛ لأن الاعتبار معناه: العبور والانتقال من مكان إلى مكان آخر، والعبور هو المجاوزة يقال: «جزت على فلان»، أي: عبرت عليه.

وإذا كان الاعتبار هو الانتقال من شيء إلى غيره وهذا متحقق في القياس حيث إن فيه نقل الحكم من الأصل إلى الفرع، ولهذا قال ابن عباس في الأسنان: «اعتبر حكمها في الأصابع في أن ديتها متساوية»، فهنا أطلق الاعتبار وأراد به نقل حكم الأصابع إلى الأسنان، والأصل في الإطلاق الحقيقة.

والاعتبار مأمور به، فيكون القياس مأموراً به.

وإذا ثبت أن القياس مأمور به، فالأمر إما أن يكون للوجوب، أو الندب ــ على ما سبق بيانه ــ وعلى كلا التقديرين فالعمل بالقياس يكون مشروعاً.

الاعتراض على الاستدلال بتلك الآية

قوله: (فإن قيل: المراد به الاعتبار بحال من عصى أمر الله، وخالف رسله لينزجر، ولذلك لا يحسن أن يصرح بالقياس ــ ها هنا ــ فيقول: «يخربون بيوتهم بأيديهم وأيدي المؤمنين فألحقوا الفرع بالأصول لتعرف الأحكام»).

ش: أقول: لقد اعترض بعضهم على الاستدلال بتلك الآية على حجية القياس ــ ومنهم ابن حزم ــ فقالوا: لا نسلم أن معنى الاعتبار ــ هنا ــ هو: القياس الشرعي، بل إن معناه: الاتعاظ.

والتقدير: اتعظوا بحال من عصى أمر الله وخالف رسله، فإن فعلتم مثل ما فعلوا فسيصيبكم مثل ما أصابهم، وهذا للزجر والردع.

ويدل على أنه لا يراد به القياس الشرعي: أنه لا يحسن أن نصرح بلفظ القياس في موضع الاعتبار، لأنه لو صرح بذلك لخالف آخر الآية أولها، ولصار التقدير هكذا: «يخربون بيوتهم بأيديهم وأيدي المؤمنين فألحقوا الفروع بالأصول لتعرف الأحكام»، أو لصار هكذا: «يخربون بيوتهم بأيديهم وأيدي المؤمنين فقيسوا الأرز على البر والنبيذ على الخمر»، وهذا في غاية الركاكة التي لا تليق بجلال القرآن.

فثبت أن المأمور به هو الاعتبار الذي هو بمعنى الاتعاظ، حيث إن هذا هو الذي يتفق مع صدر الآية وهو قوله تعالى: ﴿يُخْرِبُونَ بُيُوتَهُم بِأَيْدِيهِمْ وَأَيْدِي ٱلْمُؤْمِنِينَ فَٱعْتَبِرُوا﴾ [الحشر: ٢]؛ إذ يكون المعنى ــ حينئذٍ ــ : «اتعظوا يا أولي العقول السليمة بفعل هؤلاء حتى لا ينزل بكم مثل ما نزل بهم».

* * *

الجـواب عنـه

قوله: (قلنا: اللفظ عام، وإنما لم يحسن التصريح بالقياس ـ ها هنا ـ ؛ لأنه يخرج عن عمومه المذكور في الآية؛ إذ ليس حالنا فرعاً لحالهم).

ش: **أقول**: يمكن أن يقال في الجواب عن ذلك الاعتراض: إن الذي لا يناسب صدر الآية هو الاعتبار بمعنى القياس ـ فقط ـ ، ونحن لم نقل: إنه هو المأمور به، بل نقول: إن المأمور به هو: الاعتبار بمعنى المجاوزة ـ وهو لفظ عام يشمل الاتعاظ والقياس ـ أو أنه قدر مشترك بين الاتعاظ والقياس.

والمجاوزة هي الانتقال من شيء إلى آخر، سواء كان انتقالاً من حال إلى آخر كما في الاتعاظ، أو من أصل إلى فرع كما في القياس، فكل من القياس والاتعاظ فيه مجاوزة.

فيكون معنى الآية: «إنا فعلنا بهم ما فعلنا فقيسوا الأمور أنتم يا أولي الأبصار»، فدخل في ذلك قياس أفعالنا على أفعالهم في وصول الجزاء، فيحصل الاتعاظ، وكذلك قياس الفروع على الأصول.

فلا يلزم من كون صدر الآية غير مناسب للقياس بخصوصه عدم مناسبته للقدر المشترك لما فيه من معنى الاتعاظ.

وإنما لم يحسن أن يصرح بالقياس ـ ها هنا ـ ؛ لأنه إذا صرح به خرج المذكور ـ وهو القياس ـ من عموم الاعتبار؛ لأنه ليس حالنا فرع حالهم، وإنما يذكر اللفظ العام الذي يدخل فيه السبب الذي ورد فيه غيره، لتعم الفائدة، فأما إذا خرج منه السبب كان نقصاً في الكلام.

تنبيه: هناك اعتراضات كثيرة على الاستدلال بتلك الآية على حجية القياس قد تركت ذكرها خشية الإطالة.

* * *

آيات أخرى دلت على حجية القياس

هناك آيات أخرى تدل على حجية القياس منها:

أولاً: قوله تعالى: ﴿فَجَزَآءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ ٱلنَّعَمِ يَحْكُمُ بِهِۦ ذَوَا عَدْلٍ مِّنكُمْ﴾ [المائدة: ٩٥].

وجه الدلالة: أن الله ـ تعالى ـ قد أقام مثل الشيء مقام الشيء، فدل ذلك على أن حكم الشيء يُعطى لنظيره، وأن المتماثلين حكمهما واحد، وذلك هو القياس الشرعي.

وقد استدل بهذه الآية الإمام الشافعي في «الرسالة».

ثانياً: قوله تعالى: ﴿وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى ٱلرَّسُولِ وَإِلَىٰٓ أُوْلِى ٱلْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ ٱلَّذِينَ يَسْتَنۢبِطُونَهُۥ مِنْهُمْ﴾ [النساء: ٨٣].

وجه الدلالة: أن أولي الأمر هم العلماء، فأخبر الله تعالى أنهم لو ردوه إليهم لعلموه بالاستنباط، والاستنباط هو: القياس.

وهذه الآية استدل بها ابن سريج على حجية القياس.

ثالثاً: قوله تعالى: ﴿۞ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَسْتَحْىِۦٓ أَن يَضْرِبَ مَثَلًا مَّا بَعُوضَةً فَمَا فَوْقَهَا﴾ [البقرة: ٢٦].

وجه الدلالة: أن القياس هو تشبيه الشيء بالشيء، فإذا جاز ذلك من فعل العالم بكل شيء الذي لا تخفى عليه خافية ليريكم وجه ما تعلمون فهو ممن لا يعلم أولى بالجواز.

وقد أكثر ابن القيم ـ رحمه الله ـ في ذكر مثل هذه الآيات التي ضرب فيها لعباده الأمثال وساقها للاستدلال بها على حجية القياس.

رابعاً: قوله تعالى: ﴿ ۞ إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُ بِٱلۡعَدۡلِ وَٱلۡإِحۡسَٰنِ ﴾ [النحل: ٩٠].

وجه الدلالة: أن العدل هو التسوية بين المتماثلين في الحكم، ولا شك أنه يتناول القياس.

وهذا من أدلة ابن تيمية على حجية القياس.

* * *

الدليل الثالث من السنة

لقد استدل على التعبد بالقياس شرعاً، وكونه حجة بأحاديث كثيرة، منها:

الحديث الأول

قوله: (**دليل آخر: قول النبي ﷺ لمعاذ: «بم تقضى؟» قال: بكتاب الله، قال: «فإن لم تجد؟» قال: بسنة رسول الله ﷺ، قال: «فإن لم تجد؟» قال: اجتهد رأيي، قال: «الحمد الذي وفق رسول رسول الله»**...).

ش: **أقول**: الحديث الأول من الأحاديث التي استدل بها على حجية القياس: هو حديث معاذ.

وجه الدلالة: بهذا الحديث على أن القياس حجة: أن النبي ﷺ قد صوب الاجتهاد لمعاذ بن جبل، والقياس نوع من أنواع الاجتهاد، فيكون القياس مشروع، وإذا كان مشروعاً، فإن العمل بمقتضاه يكون مشروعاً.

أو تقول ـ في وجه الاستدلال به ـ: أنه لو لم يكن القياس أصلاً

ودليلاً للأحكام الشرعية مطلقاً لم يصوب النبـي ﷺ ما قاله معاذ، ولم يقره عليه، لأنه ﷺ لا يقر على خطأ خصوصاً في مثل هذا الأصل العظيم.

* * *

ما اعترض به على الاستدلال بهذا الحديث

لقد اعترض بعضهم على الاستدلال بحديث معاذ باعتراضات، من أهمها:

الاعتــراض الأول

قوله: (**قالوا: هذا الحديث يرويه الحارث بن عمرو عن رجال من أهل حمص، والحارث والرجال مجهولون، قاله الترمذي**).

ش: **أقـول**: الاعتـراض الأول ــ مـن الاعتـراضـات المـوجهـة إلـى حديث معاذ ــ : أن الحديث رواه شعبة عن أبـي عون عن الحارث بن عـون «ابن أخي المغيرة بن شعبة» عن رجال من أهل حمص عن أصحاب معاذ بن جبل.

والحارث بن عمرو مجهول ــ أي: غير معروف ــ ، والرجال من أهل حمص مجهولون، ذكر ذلك الترمذي في «سننه».

قال الذهبـي في «ميزان الاعتدال»: «تفرد به أبو عون ــ محمد بن عبد الله الثقفي ــ عن الحارث، وما روى أحد عن الحارث غير أبـي عون فهو مجهول».

وقال ابن حزم: «لا يصح ــ يعني الحديث ــ ؛ لأن الحارث مجهول، وشيوخه مجهولون، فكان منقطعاً».

فهذا جعل الحديث ضعيفاً من حيث سنده، والحديث الضعيف لا يستدل به على إثبات أصل من أصول الشريعة مثل القياس.

الاعتـراض الثانـي

قوله: (ثم إن هذا الحديث ليس بصريح في القياس؛ إذ يحتمل أنه يجتهد في تحقيق المناط).

ش: **أقول**: الاعتراض الثاني ــ من الاعتراضات الموجهة إلى حديث معاذ ــ: أن معاذاً قال: «اجتهد رأيي» ولم يقل: «أقيس»، والاجتهاد ــ كما هو معلوم ــ يشمل أنواعاً كثيرة.

وإذا كان الأمر كذلك فيحتمل أنه يقصد الاجتهاد في تحقيق المناط، ولا يقصد القياس الشرعي.

* * *

الجواب عن هذين الاعتراضين

قوله: (قلنا).

ش: **أقول**: أجيب عن الاعتراضين السابقين بما يلي:

الجواب عن الاعتراض الأول

لما قال المعترض ــ في الاعتراض الأول ــ: «إن الحارث والرجال مجهولون» فلا يحتج بالحديث بسبب ذلك. أجيب عن ذلك بأجوبة:

* * *

الجـواب الأول

قوله: (قد رواه عبادة بن نسي عن عبد الرحمن بن غنم عن معاذ).

ش: **أقول**: الجواب الأول ــ عن الاعتراض الأول ــ: إن اعترضتم على طريق الحديث وإسناده ورواته فإنه قد روي حديث معاذ من طريق آخر بإسناد متصل، ورجاله معروفون بالثقة، قال أبو بكر: الخطيب البغدادي،

«وقد قيل: إن عبادة بن نسي رواه عن عبد الرحمن بن غنم عن معاذ، وهذا إسناد متصل، ورجاله معروفون بالثقة».

* * *

الجـواب الثانـي

قوله: (ثم هذا الحديث تلقته الأمة بالقبول، فلا يضره كونه مرسلاً).

ش: **أقـول**: الجـواب الثـانـي ــ عـن الاعتـراض الأول ــ : أن هـذا الحديث قد تلقته الأمة بالقبول، وما تلقته الأمة بالقبول، فيجب قبوله والعمل به.

قال أبو بكر الخطيب: «إن أهل العلم قد نقلوه واحتجوا به فوقفنا بذلك على صحته عندهم، كما وقفنا على صحة قول الرسول ﷺ: «لا وصية لوارث»، وقوله: «هو الطهور ماؤه الحل ميتته»، وقوله: «الدية على العاقلة»؛ فهذه الأحاديث لم تثبت من جهة الإسناد، ولكن تلقتها الكافة عن الكافة، وغنوا بصحتها عندهم عن طلب الإسناد لها، فكذلك حديث معاذ لما احتجوا به جميعاً غنوا عن طلب الإسناد له.

فإذا كان الحديث قد اعتضد وقوي برواية أخرى متصلة ــ كما قلنا في الجواب الأول ــ وبتلقي الأمة له بالقبول، فإنه يكون حجة، حتى عند من لم يحتج بالحديث المرسل كالشافعي ــ رحمه الله ــ .

* * *

أجوبة أخرى عن الاعتراض الأول لم يذكرها ابن قدامة:

الجـواب الثالـث

إن حامل هذا الحديث هو شعبة، وشعبة هذا قد أثنى عليه المحدثون

مما لا يترك مجالاً للشك في إمامته، وعلو درجته في علم الحديث، فقال بعض أئمة الحديث: «إذا رأيت شعبة في إسناد حديث فاشدد يديك به».

* * *

الجـواب الرابـع

إن الحديث رواه الحارث بن عمرو عن أصحاب معاذ من غير تسمية لهم، وهذا يدل على أن حدث عن جماعة، لا عن واحد، وهذا أبلغ في الشهرة، وشهرة أصحاب معاذ في العلم والدين، والفضل، والصدق لا تخفى، ولا يعرف في أصحابه متهم، ولا كذاب، ولا مجروح، بل إن أصحابه من أفاضل المسلمين وخيارهم.

* * *

الجـواب الخامـس

إن الحارث بن عمرو معدود من الثقات كما قال ذلك ابن حبان، والعبرة في التجريح باتفاق أئمة الحديث، أما تجريح بعض أئمة الحديث، فهذا قل من يسلم منه.

* * *

الجواب عن الاعتراض الثاني

قوله: (والثاني: لا يصح؛ لأنه بين أنه يجتهد فيما ليس فيه كتاب ولا سنة).

ش: **أقـول:** لمـا قـال المعتـرض ــ فـي الاعتـراض الثـانـي ــ : «إن الحديث لم يصرح بالقياس فيحتمل أنه يقصد الاجتهاد في تحقيق المناط».

أجيب عن ذلك: بأن ذلك الكلام لا يصح ولا يتوجه إليه، وذلك لأن

«تحقيق المناط» خاص فيما نص على القاعدة الكلية فيه، أو ما نص على العلة فيه ـ كما سبق بيانه ـ أما هنا فقد بين معاذ ـ بكل صراحة ووضوح ـ أنه يجتهد فيما لم يرد فيه كتاب ولا سنة، فيخرج «تحقيق المناط».

ثم إن إجماع الأمة دل على أن المقصود من الاجتهاد ـ هنا ـ هو غير ما ورد فيه كتاب وسنة، فيدخل فيه القياس دخولاً أولياً، فيكون هو المنقدح في الذهن أولاً.

تنبيه: هناك اعتراضات كثيرة على هذا الاستدلال بحديث معاذ لحجية القياس راجعها مع الأجوبة عنها في كتابي: «إثبات العقوبات بالقياس»، فراجعه إن شئت فهو مطبوع متداول.

* * *

الحديث الثاني

قوله: (خبر آخر: **قول النبي ﷺ: «إذا حكم الحاكم فاجتهد، فأصاب فله أجران، وإن أخطأ فله أجر» رواه مسلم**).

ش: **أقول**: الحديث الثاني ـ من الأحاديث الدالة على حجية القياس ـ هو: هذا الحديث الذي أخرجه البخاري ومسلم في «صحيحهما».

وجه الدلالة: أنه صرح ـ هنا ـ بإسناد الحكم إلى الاجتهاد والرأي، والقياس نوع من أنواع الاجتهاد، بل هو في الذروة منها.

* * *

الاعتراض على هذا

قوله: (**ويتجه عليه أنه مجتهد في تحقيق المناط ، دون تخريجه**).

ش: **أقول**: لقد اعترض معترض على الاستدلال بذلك الحديث على

حجية القياس قائلاً: إنه لم يرد في الحديث ذكر القياس، بل الذي ورد هو ذكر الاجتهاد فيحتمل أنه يقصد الاجتهاد في تحقيق المناط، دون تخريج المناط، فلا يكون قياساً.

* * *

الجواب عنه، ولم يذكره ابن قدامة

بأن هذا لا يصح، وذلك لأن تحقيق المناط خاص فيما نص على القاعدة الكلية، أو نص على العلة فيه ــ كما سبق بيانه ــ .

أما هنا فيفهم أنه يجتهد فيما ليس فيه نص.

فإذا كان الأمر كذلك فلا يدخل تحقيق المناط هنا.

* * *

الحديث الثالث

قوله: (خبر آخر: قول النبي ﷺ للخثعمية: «أرأيت لو كان على أبيك دين فقصيته أكان ينفعه؟» قالت: نعم، قال: «فدين الله أحق أن يقضى»، فهو تنبيه على قياس دين الله على دين الخلق).

ش: **أقول**: الحديث الثالث ــ من الأحاديث الدالة على حجية القياس ــ : ما أخرجه البخاري في «صحيحه»، ومسلم في «صحيحه» عن ابن عباس ــ رضي الله عنهما ــ بألفاظ مختلفة: أن امرأة من خثعم قالت: يا رسول الله إن أبي أدركته فريضة الحج شيخاً زمناً لا يستطيع أن يحج إن حججت عنه أكان ينفعه ذلك؟ فقال لها: «أرأيت لو كان على أبيك دين فقضيتيه أكان ينفعه؟» قالت: نعم، قال: «فدين الله أحق بالقضاء».

وجه الدلالة: أن الرسول ﷺ قد أرشد ونبه الأمة على استعمال القياس؛ حيث إنه هنا قاس دين الله على دين الآدمي في وجوب القضاء ونفعه.

فالأصل: دين الآدمي.

الفرع: دين الله ـ وهو الحج هنا ـ .

العلة: أن كلاً منهما يطلق عليه دين، وسيطالب به إن لم يفعله.

الحكم: وجوب القضاء، وتأكد النفع.

* * *

الحديث الرابع

قوله: **(وقوله عليه السلام لعمر ـ حين سأله عن القبلة للصائم ـ : «أرأيت لو تمضمضت؟» فهو قياس للقبلة على المضمضة بجامع أنها مقدمة الفطر، ولا يفطر).**

ش: **أقول:** الحديث الرابع ـ من الأحاديث الدالة على حجية القياس ـ : ما أخرجه أبو داود في «سننه»: أن عمر ـ رضي الله عنه ـ جاء إلى النبي ﷺ وسأله عن قبلة الصائم؟ فقال رسول الله ﷺ: «أرأيت لو تمضمضت بماء ثم مججته؟» قال: لا بأس، فقال رسول الله ﷺ: «ففيم؟».

وجه الاستدلال: أن النبي ﷺ قاس القبلة على المضمضة في عدم الإفطار بجامع بينهما أن كلاً منهما مقدمة لم يترتب منها المقصود؛ حيث إن القبلة لم يترتب عليها الإنزال، والمضمضة لم يترتب عليها الشرب فاجتمع ـ هنا ـ أربعة أركان:

الأصل: المضمضة للصائم.

الفرع: القبلة للصائم.

العلة: أن كلاً منهما مقدمة للإفطار، ولا يفطر.

الحكم: أن القبلة لا تفطر كما أن المضمضة لا تفطر.

قال الخطابي ــ رحمه الله ــ في «معالم السنن»: «في هذا الحديث إثبات القياس، والجمع بين الشيئين في الحكم الواحد لاجتماعهما في الشبه، وذلك أن المضمضة ذريعة لنزوله إلى الحلق، ووصوله إلى الجوف، فيكون فيه فساد الصوم، كما أن القبلة ذريعة إلى الجماع المفسد للصوم، فإذا كان أحد الأمرين منهما غير مفطر للصائم، فالآخر بمثابته».

* * *

الحديث الخامس

قوله: (وروى أبو عبيد: أن النبي ﷺ قال: «إني أقضي بينكم بالرأي فيما لم ينزل به وحي»، وإذا كان يحكم بينهم باجتهاده فلغيره الحكم برأيه إذا غلب على ظنهم).

ش: **أقول:** الحديث الخامس ــ من الأحاديث الدالة على حجية القياس ــ: ما روي أن أبا عبيد ــ القاسم بن سلام المحدث الأديب ــ ذكر في «أدب القضاء» بإسناده عن أم سلمة ــ رضي الله عنها ــ: أن رجلين اختصما إلى رسول الله ﷺ في مواريث درست، فقال: لهما رسول الله ﷺ: «إنما أقضي بينكما برأيي فيما لم ينزل علي».

وجه الدلالة: أن الرسول ﷺ أخبر أنه يقضي برأيه واجتهاده، وإذا كان الرسول ﷺ يفعل ذلك فيجوز لغيره أن يفعل ذلك؛ لأنهما اجتمعا في عدم الوحي في ذلك.

فإذا غلب على ظن الرسول، أو غيره من المجتهدين أن حكم المسألة كذا فإنه يغلب على الظن أنه حكم الله تعالى، والقياس نوع من أنواع الرأي والاجتهاد.

أدلة المنكرين لحجية القياس

قوله: (واحتجوا).

ش: **أقول**: استدل واحتج المنكرون للقياس، وهم القائلون لا يجوز التعبد بالقياس عقلاً وشرعاً بأدلة كثيرة.

وقسموا أدلتهم إلى قسمين:

القسم الأول: الأدلة النقلية على عدم جواز التعبد بالقياس.

القسم الثاني: شبه معنوية استدلوا بها على عدم جواز التعبد بالقياس.

* * *

القسم الأول

الأدلة النقلية على عدم جواز القياس

استدل القائلون: لا يجوز التعبد بالقياس من النقل بأدلة كثيرة منها:

الدليل الأول

قوله: (**بقوله تعالى: ﴿مَّا فَرَّطْنَا فِي ٱلْكِتَـٰبِ مِن شَيْءٍ﴾ [الأنعام: ٣٨]، وقوله: ﴿تِبْيَـٰنًا لِّكُلِّ شَيْءٍ﴾ [النحل: ٨٩]، فما ليس في القرآن ليس بمشروع فيبقى على النفي الأصلي**).

ش: **أقول**: الدليل الأول ــ من أدلة المنكرين للقياس النقلية ــ قوله تعالى: ﴿مَّا فَرَّطْنَا فِي ٱلْكِتَـٰبِ مِن شَيْءٍ﴾ [الأنعام: ٣٨]، وقوله: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَـٰبَ تِبْيَـٰنًا لِّكُلِّ شَيْءٍ﴾ [النحل: ٨٩]، وقوله: ﴿وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِي كِتَـٰبٍ مُّبِينٍ﴾ [الأنعام: ٥٩].

وجه الدلالة: أن تلك الآيات دلت على أن الكتاب اشتمل على جميع الأحكام الشرعية.

فإذن: كل ما ليس في الكتاب وجب أن لا يكون حقاً.

وعندئذٍ تقول: ما ثبت بالقياس: إن دل عليه الكتاب فهو ثابت بالكتاب لا بالقياس.

وإن لم يدل عليه الكتاب كان باطلاً، أي: ليس بمشروع، حكمه: أنه يبقى على النفي الأصلي.

وعلى هذا فلا حاجة إلى القياس.

* * *

الدليل الثاني

قوله: **(الثانية: قوله تعالى: ﴿وَأَنِ ٱحْكُم بَيْنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ﴾ [المائدة: ٤٩]، وهذا حكم بغير المنزل)**.

ش: **أقول**: الدليل الثاني ــ من أدلة المنكرين للقياس النقلية ــ قوله تعالى: ﴿وَأَنِ ٱحْكُم بَيْنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ﴾ [المائدة: ٤٩].

وجه الدلالة: الآية أفادت أن الحكم لا يكون إلاَّ بقرآن، أو سنة؛ لأنهما المنزلان من عند الله، والحكم بالقياس حكم بغير ما أنزل الله ــ تعالى ــ وكل حكم لم ينزله الله تعالى يكون ابتداعاً في الدين، وهذا منهي عنه، فالقياس منهي عنه.

* * *

الدليل الثالث

قوله: **(وكذا قوله: ﴿فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ﴾ [النساء: ٥٩]، وأنتم تردونه إلى الرأي)**.

ش: **أقول**: الدليل الثالث ــ من أدلة المنكرين للقياس النقلية ــ قوله تعالى: ﴿فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ﴾ [النساء: ٥٩].

وجه الدلالة: أن هذه الآية قد دلت على أن الأمة إذا تنازعت في شيء، ولم تعرف الحكم فيه، فيجب أن ترده إلى الكتاب والسنة لتعرف الحكم منهما.

فأنتم خالفتم صريح تلك الآية ورددتم معرفة حكم المتنازع فيه والرأي والاجتهاد.

إذن الحكم بالقياس ليس حكماً لله، ولا مردوداً إليه، ولا إلى رسوله، فكان باطلاً فيمتنع.

* * *

القسم الثاني

الشبه المعنوية للمنكرين للقياس

قوله: **(وأما شبههم المعنوية قالوا)**.

ش: **أقول**: استدل القائلون بعدم جواز التعبد بالقياس بأشياء شُبِّه لهم أنها أدلة، وهي مجرد شبه، وهي كما يلي:

* * *

الشبهة الأولى

قوله: **(براءة الذمة بالأصل معلوم قطعاً، فكيف يرفع بالقياس المظنون)**.

ش: **أقول**: الشبهة الأولى ــ من شبه المانعين لجواز التعبد بالقياس ــ أن براءة الذمة من التكاليف معلوم قطعاً أي مقطوع به، والقياس يفيد الظن،

والظني لا يقوى على رفع القطعي، فيبطل الاستدلال بالقياس على إثبات حكم شرعي.

أو تقول ــ في هذا الدليل ــ بعبارة أخرى: إن البراءة الأصلية معلومة، والحكم الثابت بالقياس لا يخلو: إما أن يكون على وفق البراءة الأصلية، أو على خلافها.

فإن كان الحكم الثابت بالقياس على وفق البراءة الأصلية، فإن القياس غير مفيد؛ لأن الحكم حاصل بالبراءة الأصلية.

وإن كان الحكم الثابت بالقياس على خلاف البراءة الأصلية فهو ممتنع؛ لأن الحكم الثابت بالقياس معارض للحكم الثابت بالبراءة الأصلية، والحكم الثابت بالبراءة الأصلية مقطوع به؛ لأن البراءة دليل قطعي، والحكم الثابت بالقياس مظنون؛ لأن القياس دليل ظني، والظني إذا عارض القطعي فإنه يقدم القطعي عليه، ويكون الظني باطلاً، فيلزم كون القياس باطلاً.

* * *

الشبهة الثانية

قوله: **(والثانية: كيف يتصرف بالقياس في شرع مبناه على التحكم والتعبد، والفرق بين المتماثلات، والجمع بين المختلفات؟ إذ قال: «يغسل بول الجارية وينضح بول الغلام» و «يجب الغسل من المني والحيض دون المذي والبول»، ونظائر ذلك كثير).**

ش: **أقول**: الشبهة الثانية ــ من شبه المانعين من التعبد بالقياس ــ: أن مدار هذا الشرع مبني على الجمع بين المختلفات، والتفرقة بين المتماثلات، وما كان كذلك يستحيل أن يتعبدنا الشارع فيها بالقياس، فشريعتنا مستحيل أن يتعبدنا الشارع فيها بالقياس. بيان ذلك:

أن مقتضى القياس: أن المتماثلين ينبغي أن يتحدا حكماً، والمختلفين ينبغي أن يختلفا حكماً، والحال التي عليها الشريعة تناقض لك؛ حيث إن المتماثلين يفترقان في الحكم والمختلفين يتفقان في الحكم.

أي: أن القياس يقتضي أن تكون الأحكام الشرعية معقولة المعنى، وأحكام شريعتنا ليست كذلك، هذا الدليل حكي عن إبراهيم النظام المعتزلي.

وإليك ذكر بعض الأمثلة تدل على أن الشارع قد فرق بين المتماثلات في الحكم، وجمع بين مختلفات في الحكم.

أما التفريق بين المتماثلات، فمن أمثلته:

أولاً: أن الشارع قد فرق في الحكم بين بول الصبي، وبوب الصبية ـ وهما في سن واحدة ـ حيث أوجب غسل الثوب من بول الصبية، والنضح والرش من بول الصبي.

ثانياً: أنه فرض الغسل من المني، وأبطل الصوم بإنزاله عمداً وهو طاهر دون البول وهما متماثلان، بل إن إيجاب الغسل من البول أولى لنجاسته.

فهنا: البول والمني متماثلان في أنهما يخرجان من موضع واحد، وفي أن كلاً منهما سائل، ومع ذلك فإنه فرق بينهما في الحكم.

أما الجمع بين المختلفات، فمنه قوله: «إن الشارع سوى بين المني والحيض في الحكم، فأوجب الغسل منهما مع أنهما يختلفان».

* * *

الشبهة الثالثة

قوله: (الثالثة: أن رسول الله ﷺ قد أوتي جوامع الكلم، فكيف يليق به أن يترك الوجيز المفهم إلى الطول الموهم، فيعدل عن قوله: «حرمت الربا في المكيل» إلى الأشياء الستة).

ش: **أقول**: الشبهة الثالثة ــ من شبه المانعين من التعبد بالقياس ــ: أن الرسول ﷺ قال: «أوتيت جوامع الكلم واختصرت لي الحكمة اختصاراً».

فلو كان التنصيص على الأشياء الستة الربوية قصداً منه لقياس ما عداها من المطعومات عليها، مع أنه كان قادراً على ما هو أصرح منه، وأدل منه وللخلاف والجهل أدفع، وهو: أن يقول: «حرمت الربا في كل مكيل»، أو أن يقول: «حرمت الربا في كل مطعوم»: لكان عدولاً منه ﷺ عن الوجيز المفهم إلى الطويل الموهم وهو غير لائق بفصاحته وحكمته، وهو خلاف نصه.

أي: لو كان القياس حجة وأن قصده من حديث الأشياء الستة هو أن يقاس عليها ما يشابهها لما ذكر الأشياء الستة وعدَّدها واحداً واحداً، ولقال: «حرمت الربا في كل مكيل» خاصة، وأن هذه العبارة تليق بفصاحته وحكمته.

فلم لم يقل تلك العبارة، فذكر الأشياء الستة دل على أنه يريد خصوص تلك الأشياء الستة، وحكمها لا يتعداها إلى غيرها مما شابهها.

* * *

الشبهة الرابعة

قوله: (الرابعة: قالوا: الحكم ثبت في الأصل بالنص، لأنه مقطوع به، والحكم مقطوع، فكيف يحال على العلة المظنونة، والحكم يثبت في الفرع بالعلة، فكيف يثبت الحكم فيه بطريق سوى طريق الأصل؟).

ش: **أقول**: الشبهة الرابعة ـ من شبه المانعين من التعبد بالقياس ـ : أن الحكم في أصل القياس إن كان ثابتاً بالنص امتنع إثباته في الفرع، لعدم وجود النص في الفرع، وامتناع ثبوته فيه بغير طريق حكم الأصل، وإلاَّ لما كان تابعاً للأصل، ولا فرعاً له.

وإن كان حكم الأصل ثابتاً بالعلة فهو ممتنع، لأمرين:

الأمر الأول: أن الحكم في الأصل مقطوع به، والعلة مظنونة، والمقطوع به لا يثبت بالمظنون.

الأمر الثاني: أن العلة في الأصل مستنبطة من حكم الأصل، ومتفرعة عليه، والمتفرع على الشيء لا يكون مثبتاً لذلك الشيء، وإلاَّ كان دوراً ممتنعاً.

* * *

الشبهة الخامسة

قوله: **(الخامسة: قالوا: غاية العلة أن يكون منصوصاً عليها، وذلك لا يوجب الإلحاق، كما لو قال: «أعتقت من عبيدي سالماً؛ لأنه أسود»، لم يقتض عتق كل أسود، ولا يجري ذلك مجرى قوله: «أعتقت كل أسود»، كذلك قوله: «حرمت الربا في البر؛ لأنه مطعوم» لا يجري مجرى قوله: «حرمت الربا في كل مطعوم»)**.

ش: **أقول**: الشبهة الخامسة ـ من شبه المانعين من التعبد بالقياس ـ : أن أقوى العلل ـ عندكم أيها الجمهور ـ هي: العلة المنصوص عليها، ومع قوتها فإنها لا توجب إلحاق الفرع بالأصل. بيانه:

قال قائل: «حرمت الربا في البر؛ لأنه مطعوم» فإنه هنا قد نص على علة تحريم الربا في البر وهي «كونه مطعوماً»، ومع ذلك فإن ذلك لا يقتضي

التحريم في غير البر، وليس هذا مثل قوله: «حرمت الربا في كل مطعوم» ـ كما زعمتم ـ لأن العبارة الأخيرة تقتضي تحريم الربا في كل مطعوم بخلاف الأولى.

وبيان أن المنصوصة لا تقتضي التحريم في غير محل النص: قصور دلالة اللفظ عن ذلك.

ولهذا لو قال قائل: «أعتقت كل عبد لي أسود» فإن هذا يقتضي عتق كل أسود من عبيده، ولكن لو قال: «أعتقت من عبيدي سالماً؛ لأنه أسود» فإنه لا يعتق غانم، ولا كل أسود وإن كانوا أشد من سالم سواداً فإذا كانت العلة المنصوص عليها لا توجب الإلحاق فمن باب أولى ألا توجب الإلحاق العلة المستنبطة؛ حيث إنها أضعف منها.

* * *

الأجوبة عن أدلة المنكرين للقياس

قوله: (**الجواب**).

ش: **أقول**: لما ذكر أدلة المنكرين لجواز التعبد بالقياس سرداً، شرع في الأجوبة عن كل دليل مما سبق، وهي كما يلي:

أولاً: الأجوبة عن القسم الأول من أدلتهم على إنكار القياس، وهي الأدلة النقلية.

ثانياً: الأجوبة عن القسم الثاني من أدلتهم على إنكار القياس، وهو شبههم المعنوية.

* * *

أولاً:

الأجوبة عن القسم الأول
من أدلة المنكرين للقياس، وهي الأدلة النقلية

الجواب عن الدليل الأول

قوله: **(أما قوله تعالى: ﴿مَّا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِن شَيْءٍ﴾ [الأنعام: ٣٨]، فإن القرآن قد دل على جميع الأحكام، لكن إما بتمهيد طريق الاعتبار، وإما بالدلالة على الإجماع والسنة، وهما قد دلا على القياس، وإلاَّ فأين في الكتاب مسألة «الجد والإخوة» و «العول» و «المبتوتة» و «المفوضة» و «التحريم» وفيها حكم لله شرعي، ثم قد حرمتم القياس، وليس في القرآن تحريمه).**

ش: **أقول**: لما قال المنكرون للقياس ــ في دليلهم الأول من أدلتهم النقلية ــ «إن قوله تعالى: ﴿مَّا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِن شَيْءٍ﴾ [الأنعام: ٣٨]، وقوله: ﴿تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ﴾ [النحل: ٨٩]، دلاّ على أن الكتاب قد شمل جميع الأحكام، فما يأتي به القياس فهو باطل». أجيب عن ذلك بوجوه:

الوجه الأول

لا نسلم أن القرآن شامل لجميع الأحكام الشرعية؛ لأن القرآن لم يشتمل على أحكام كل جزئية بطريق النص.

يؤيد ذلك الواقع فإننا لم نجد فيه عدد الركعات، ومقدار الزكاة، وطريقة الحج وبيان مسألة «الجد والإخوة إذا اجتمعا»، ومسألة: «العول». وهي: زيادة السهام على الفريضة، ومسألة: «المبتوتة هل لها نفقة وسكنى» ومسألة: «المفوضة ــ وهي التي فوضت تقدير مهرها لزوجها ومات قبل أن

يدخل بها»، ومسألة: «الحرام ــ وهي قول الرجل لزوجته: أنت علي حرام»، ومسألة: «قتل الزنبور في الحل والحرم». إلى آخر المسائل التي لم يجد العلماء من الصحابة وغيرهم حكمها في القرآن فاجتهدوا فيها؛ لأنهم يعلمون تمام العلم أن فيها حكم لله تعالى.

ثم لو سلمنا: أن في القرآن النص على حكم كل جزئية فما فائدة السنة إذن؟

الوجه الثاني

سلمنا أن القرآن قد اشتمل على جميع الأحكام الشريعة من حيث الجملة سواء كان بواسطة، كالسنة، والإجماع والمصالح والقياس أو بغير واسطة: وهو المنصوص عليه.

والقرآن قد بين أن القياس حجة بطريقين:

الطريق الأول: أنه نص على اعتبار الشيء بالشيء، فقال تعالى: ﴿فَٱعۡتَبِرُواْ يَٰٓأُوْلِي ٱلۡأَبۡصَٰرِ﴾ [الحشر: ٢]، وهذا هو القياس كما بيناه فيما سبق.

الطريق الثاني: أن القرآن نص على حجية السنة بقوله تعالى: ﴿وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمۡ عَنۡهُ فَٱنتَهُواْۚ﴾ [الحشر: ٧]، وقوله: ﴿أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَٱلرَّسُولَۖ﴾ [آل عمران: ٣٢]، ونص على حجية الإجماع بقوله تعالى: ﴿وَمَن يُشَاقِقِ ٱلرَّسُولَ مِنۢ بَعۡدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ ٱلۡهُدَىٰ وَيَتَّبِعۡ غَيۡرَ سَبِيلِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ نُوَلِّهِۦ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصۡلِهِۦ جَهَنَّمَۖ وَسَآءَتۡ مَصِيرًا﴾ [النساء: ١١٥].

وهما ــ أي السنة والإجماع ــ قد دلا على حجية القياس كما سبق ذكره من الأحاديث الخمسة، وإجماع الصحابة السكوتي، فيكون القرآن قد

دل على حجية القياس، فيكون القرآن قد بينه فيدخل في قوله تعالى: ﴿ تِبۡيَٰنٗا لِّكُلِّ شَيۡءٖ﴾ [النحل: ٨٩].

الوجه الثالث

أنكم ـ أيها المنكرون للقياس ـ قد حرمتم القياس وأنكرتموه، وليس في القرآن بيان تحريمه، فوقعتم فيما فررتم منه.

* * *

الجواب عن الدليل الثاني

قوله: **(وقوله تعالى: ﴿ وَأَنِ ٱحۡكُم بَيۡنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ ﴾ [المائدة: ٤٩]، قلنا: القياس ثابت بالإجماع والسنة، وقد دل عليهما القرآن المنزل).**

ش: **أقول**: لما قال المنكرون للقياس ـ في دليلهم الثاني من أدلتهم النقلية: «إن الله أمر أن نحكم بما أنزل الله ـ فقط ـ والحكم بالقياس حكم بغير المنزل فيكون باطلاً».

أجيب عن ذلك بأن الحكم بالقياس حكم بما أنزل الله؛ لأمرين:

الأمر الأول: أن القرآن المنزل قد دل على حجية السنة والإجماع، وهما ـ أي: السنة والإجماع ـ قد دلا على حجية القياس ـ كما سبق بيانه بالتفصيل، وإذا أمر الله ورسوله بالقياس كان الحكم بالقياس حكماً بما أنزل الله.

الأمر الثاني: أن القياس لا يصح إلاَّ إذا كان حكم الأصل ثابتاً بكتاب، أو سنة، فيكون العمل بالقياس عمل بما هو مستنبط من المنزل.

* * *

الجواب عن الدليل الثالث

قوله: (ولا يرده إلاَّ إلى العلة المستنبطة من كتاب الله ــ تعالى ــ ونص رسوله، فالقياس: تفهم معاني النصوص بتجريد مناط الحكم وحذف الحشو الذي لا أثر له، ثم أنتم رددتم القياس بلا نص، ولا رد إلى معنى نص).

ش: **أقول**: لما قال المنكرون للقياس ــ في دليلهم الثالث من الأدلة النقلية ــ : «إن الله أمر أن نرد ما تنازعنا فيه إلى الكتاب والسنة ونأخذ حكمه منهما وأنتم تخالفون ذلك وتردونه إلى الرأي».

أجيب عن ذلك بأن الحكم بالقياس حكم لله ومردود إليه وإلى رسوله؛ لأمرين:

أولهما: أن الله تعالى قد أورد آيات كثيرة، والرسول ﷺ قد أورد أحاديث كثيرة تدل على حجية القياس ــ كما سبق بيانه ــ وإذا كان الأمر كذلك كان الحكم بالقياس حكماً لله ومردوداً إليه وإلى رسوله.

الأمر الثاني: أننا اشترطنا في القياس أن يكون حكم الأصل ثابتاً بكتاب، أو سنة ــ كما سيأتي تفصيل ذلك إن شاء الله ــ والعلة الجامعة بين الأصل والفرع يجب أن تكون مستنبطة من نص الله تعالى، أو نص رسوله؛ لأن حقيقة القياس: هو تفهم معاني النصوص الواردة في القرآن والسنة بأن نخرج الوصف الذي من أجله شرع الحكم، ونحذف جميع الأوصاف التي لا أثر لها في الحكم.

وإذا كان الأمر كذلك كان الحكم بالقياس حكماً مستنبطاً من قول الله وقول رسوله، فثبت أن الحكم بالقياس مردود إلى الله ــ تعالى ــ وإلى رسوله.

والحق: أن الآية حجة عليكم، وليست حجة لكم؛ وذلك لأنكم أبطلتم القياس وأنكرتموه ورددتموه من غير رد إلى قول الله، أو قول رسوله، أو إلى رد إلى ما استنبط منهما، وهو معنى النص.

* * *

ثانياً:

الأجوبة عن القسم الثاني من أدلة المنكرين للقياس، وهي الشبه المعنوية

الجواب عن الشبهة الأولى

قوله: **(وقولهم: «كيف ترفعون القواطع بالظنون»)**.

ش: **أقول**: لما قال المنكرون للقياس ــ في شبهتهم الأولى، من الشبهة المعنوية ــ: «إن البراءة الأصلية قطعية، والقياس لا يفيد إلَّا الظن، فلا يقوى الظني على رفع القطعي».

أجيب عن ذلك بوجهين:

الوجــه الأول

قوله: **(كما ترفعونه بالظواهر، والعموم، وخبر الواحد، وتحقيق المناط في آحاد الصور)**.

ش: **أقول**: الوجه الأول ــ من الوجهين اللذين أجيب بهما عن الشبهة الأولى للمنكرين للقياس ــ: لا نسلم أن البراءة الأصلية لا ترفع بالظن، فقد ثبت أنها ترفع بالظني، مثل «خبر الواحد»، و «الظواهر من النصوص»، و «العموم»، و «تحقيق المناط في آحاد الصور»، و «الإقرار»، و «الشهادة»، و «الفتوى»، و «قول المقوم في أروش الجنايات»، و «النفقات»، و «جزاء

الصيد»، و «صدق الشهود»، و «صدق المخالف في مجلس الحكم». . كل ذلك لا يفيد إلاَّ علماً ظنياً، ومع ذلك يرفع النفي الأصلي والبراءة الأصلية، فكذا القياس مثلها ولا فرق بينها.

فالأصل: تلك الأدلة التي لا تفيد إلاَّ الظن كخبر الواحد، والعام وغيرها مما ذكرناها. والفرع: القياس.

والعلة: أن كلاً من القياس وخبر الواحد والظواهر وغيرها تفيد الظن.

والحكم: أنه كما أن تلك الأدلة ترفع البراءة الأصلية وهي لا تفيد إلاَّ الظن، فكذلك القياس مثلها.

* * *

الوجــه الثانــي

قوله: **(ثم نقول: لا نرفعه إلاَّ بقاطع فإنا إذا تعبدنا باتباع العلة المظنونة، فإنا نقطع بوجود الظن، ونقطع بوجود الحكم عند الظن فيكون قاطعاً)**.

ش: **أقول**: الوجه الثاني ــ من الوجهين اللذين أجيب بهما عن الشبهة الأولى من شبه المنكرين للقياس ــ هو:

إنا لا نرفع القاطع إلاَّ بقاطع مثله. **بيان ذلك**:

أن الله ــ تعالى ــ إذا تعبدنا باتباع العلة المظنونة، وثبت ظننا، فإنا ــ بذلك ــ نقطع بوجود الظن، فإذا قطعنا بوجود الظن، فإنا نقطع بوجود حكم الفرع عند ذلك الظن. فبان أنه لا يرفع إلاَّ بقاطع.

ويجب أن تتنبه: أن القطع ليس بالعلة، وإنما القطع بوجود ظن العلة.

* * *

الجواب عن الشبهة الثانية

قوله: (وقولهم: مبنى الحكم على التعبدات، قلنا: نحن لا ننكر التعبدات في الشرع، فلا جرم، قلنا: الأحكام ثلاثة أقسام: قسم لا يعلل، وقسم يعلم كونه معللاً كالحجر على الصبي لضعف عقله، وقسم يتردد فيه، ولا نقيس ما لم يقم دليل على كون الحكم معللاً).

ش: **أقول**: لما قال المنكرون للقياس ــ في شبهتهم الثانية من الشبهة المعنوية ــ : «كيف نتصرف بالقياس في شرع مبناه على التحكم والتعبد والجمع بين المختلفات، والتفريق بين المتماثلات».

أجيب عن ذلك بوجوه، إليك أهمها:

الوجــه الأول

أن الأحكام الشرعية تنقسم إلى ثلاثة أقسام:

قسم معلل بالاتفاق، مثل: «الحجر على الصبي» لعلة ظاهرة، وهي: ضعف إدراكه العقلي، وعدم تميزه للأشياء.

وقسم ليس بمعلل كعدد الركعات، والصلوات، وعدد الطواف، وعدد السعي.

وقسم متردد فيه.

والقسم الأول ــ وهي الأحكام المعللة ــ منه ما يدرك العقل علته، وحكمة مشروعيته، ومنه ما ليس كذلك.

ونحن لم نستعمل القياس مطلقاً، بل نقيس إذا قام لنا دليل على كون الحكم معللاً، ودليل على عين العلة المستنبطة، ودليل على وجود العلة في الفرع.

والصور التي ذكرها النظام ومن تبعه لم تتوفر فيها هذه الأدلة، فلذلك لا يجري فيها القياس، فالاعتراض بها باطل، وعدم ظهور الحكمة والعلة من تشريعها لا يجعلها دليلاً على أن كل أحكام الشريعة الإسلامية غير معللة.

* * *

الوجـه الثانـي
ـ ولم يذكره ابن قدامة ـ

إن الذي أوقع النظام في هذا القول هو عدم معرفته بمعنى المتماثلين، ومعنى المختلفين، فإنه أراد بالمتماثلين: الاشتراك في وصف يصح أن يكون مناطاً للحكم، وأراد بالمختلفين: عدم الاشتراك في الوصف الصالح لجعله مناطاً للحكم.

وعلى مراده هذا ذكر تلك الصور، وهذا خطأ.

والصواب: أن المراد بالتماثل هو الاتحاد في الحقيقة والاختلاف في العوارض، والمراد بالتخالف هو: الاختلاف في الحقيقة، ولو اتحدا في العوارض.

إذا علمت هذا فاعلم أن الأمثلة التي ذكرها النظام وحكم بأنها متماثلة، ومتخالفة يجوز أن يكون ما ظنه جامعاً ليس هو الجامع المقتضي للحكم، ويجوز أن يكون ما ظنه فارقاً بين المتخالفين ليس هو بفارق مؤثر في عدم الحكم.

وعلى هذا، فإنه ليس هناك تفريق بين المتماثلات، ولا جمع بين المختلفات في الصور التي ذكرها، وسأبين الأسرار والمعاني المقتضية لشرع حكم كل صورة من الصور السابقة، فأقول:

أما ما ذكره في ــ المثال الأول ــ وهو: «أن الشارع قد أوجب غسل الثوب من بول الصبية، والرش عليه من بول الصبي مع تساويهما».

فإنه يجاب عنه: بأن الشارع قد فرق بين بول الصبية، وبول الصبي في الحكم لوجود فروق بين الصبي والصبية من وجوه:

الأول: أن بول الأنثى أخبث وأنتن من بول الذكر، لما في الأنثى من برودة ولما في الذكر من حرارة، والحرارة تخفف من نتن البول.

الثاني: أن بول الصبي لا ينزل في مكان واحد، بل ينزل متفرقاً فيشق غسله، أما بول الصبية فإنه ينزل في مكان واحد لذلك يسهل غسله.

الثالث: قيل إن الصبي يكثر حمل الرجال والنساء له، فالبلوى تعم ببوله فيشق غسله، بخلاف الصبية.

فلما ثبتت هذه الفروق بين الصبي والصبية اختلف الحكم، فبطل ما ادعاه النظام من التساوي بينهما.

أما ما ذكره في المثال الثاني وهو: «أن الشارع أوجب الغسل من المني وأبطل الصوم بإنزاله عمداً وهو طاهر، دون البول وهما متساويان، بل إن إيجاب الغسل من البول أولى لنجاسته».

فيجاب عن ذلك بأن بين الأمرين فروقاً:

الأول: أن المني يخرج من جميع البدن، وسماه الله ــ تعالى ــ سلالة؛ لأنه يسيل من جميع البدن.

وأما البول فهو فضيلة الطعام والشراب المستحيلة في المعدة والمثانة.

فتأثر البدن بخروج المني أعظم من تأثره بخروج البول.

الفرق الثاني: أن الجسم يحصل له ارتخاء وثقل وكسل عقب خروج

المني، والاغتسال بالماء يشده ويعيد إليه قوته.

أما البول إذا خرج فلا يحدث في الجسم ذلك، فلا يحتاج إلى الاغتسال.

الفرق الثالث: أن إيجاب الغسل من المني وإبطال الصوم بإنزاله عمداً ليس في ذلك حرج ومشقة لقلة ما يقع.

أما البول فإنه لو أوجب الله الغسل في كل مرة يبول فيها الإنسان لوقع الناس في حرج ومشقة؛ نظراً لكثرة ما يقع.

فثبت أن البول يختلف عن المني، فاقتضى ذلك الاختلاف في الحكم وبطل ما ادعاه النظام أنهما متماثلان.

وأما قوله ــ في الجمع بين المختلفات ــ : «إن الشارع قد سوى بين المني والحيض في الحكم وهو وجوب الغسل منهما، مع أنهما يختلفان».

يجاب عنه: بأن الشارع قد سوى بين المني والحيض في وجوب الغسل منهما؛ لأنهما يتشابهان ويتساويان من جهة أن كلاً من المني والحيض يخرج من جميع البدن.

وأن الجسم يحصل له ثقل وارتخاء وكسل عقب خروج كل منهما، والاغتسال بالماء يشد الجسم، ويعيد إليه قوته.

وأن إيجاب الغسل منهما ليس فيه مشقة وحرج لقلة ما يقع.

وهناك أمثلة كثيرة ذكرها النظام وغيره ممن وافقه قد ذكرتها وأجبت عنها بأجوبة إجمالية، وأجوبة تفصيلية في كتابي «الأساس في بيان حقيقة وحجية القياس».

* * *

الجواب عن الشبهة الثالثة

قوله: **(وقولهم: «لِمَ لم ينص على المكيل ويغني عن القياس على الأشياء الستة؟»)**.

ش: **أقول**: لما قال المنكرون لحجية القياس ـ في الشبهة الثالثة من شبههم المعنوية ـ : «إن الرسول قد أوتي جوامع الكلم فكيف يليق به أن يترك الوجيز المفهم ـ وهو قوله: حرمت الربا في كل مكيل ـ إلى الطويل الموهم ـ وهو ذكره للأشياء الستة ـ ».

يمكن أن يجاب عن ذلك بوجهين:

الوجــه الأول

قوله: **(قلنا: هذا تحكم على الله ـ تعالى ـ وعلى رسوله، وليس لنا التحكم عليه فيما طوَّل، ونبَّه، وأوجز، ولو جاز ذلك لجاز أن يقال: فلِمَ لم يصرح بمنع القياس على الأشياء الستة، ولِمَ لم يبين الأحكام ـ كلها ـ في القرآن، وفي المتواتر لينحسم الاحتمال؟ وهذا كله غير جائز)**.

ش: **أقول**: الوجه الأول ـ من أوجه الجواب عن الشبهة الثالثة للمنكرين للقياس ـ : أن قولكم: «كيف يليق به أن يترك الوجيز؟... إلخ»، وقولكم: «لِمَ لم ينص على المكيل؟» هذه استفهامات موجهة إلى الشارع، وفيها تحكم على الله ـ تعالى ـ ورسوله، وهذا لا يجوز، ولو فتح هذا الباب لما أمكن إغلاقه؛ حيث إنه سيأتي بعضهم، ويقول: لو ذكر الشارع الأشياء الستة، وذكر معها أن ما عداها لا ربا فيه وإن القياس حرام فيه لكان ذلك أصرح وللجهل والاختلاف أدفع، وقد كان قادراً ببلاغته على قطع الاحتمال للألفاظ العامة، والظواهر، وعلى أن يبين الجميع في القرآن والمتواتر ليحسم أي احتمال يتطرق إلى المتن والسند جميعاً، وإذا لم يفعل

ذلك فلا سبيل إلى التحكم على الله ــ تعالى ــ ورسوله فيما صرَّح ونبَّه، وطوَّل، وأوجز. والله أعلم بأسرار ذلك كله.

* * *

الوجــه الثانــي

قوله: (ثم نقول: إن الله ــ تعالى ــ علم لطفاً في تعبد العلماء بالاجتهاد، وأمر بالتشمير في استنباط دواعي الاجتهاد ليرفع الله الذين آمنوا منكم والذين أوتوا العلم درجات»).

ش: **أقول**: الوجه الثاني ــ من وجوه الجواب عن الشبهة الثالثة للمنكرين للقياس ــ : أنه غير بعيد أن يكون الشارع قد علم أن في التعبد بالقياس والاجتهاد مصلحة للمكلفين لا تحصل من التنصيص على حكم كل جزئية، وذلك بسبب بعث دواعي العلماء على الاجتهاد واستنباط الأحكام للحوادث المتجددة طلباً لزيادة الثواب الحاصل به، قال تعالى: ﴿ يَرْفَعِ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ مِنكُمْ وَٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْعِلْمَ دَرَجَٰتٍ ﴾ [المجادلة: ١١].

* * *

الجواب عن الشبهة الرابعة

قوله: (وقولهم: «كيف يثبت الحكم في الفرع بطريق غير طريق الأصل؟» قلنا: ليس من ضرورة كون الفرع تابعاً للأصل أن يساويه في طريق الحكم، فإن الضروريات والمحسوسات أصل للنظريات، ولا يلزم تساويهما في الطريق وإن تساويا في الحكم).

ش: **أقول**: لما قال المنكرون للقياس ــ في شبهتهم الرابعة ــ : «إن حكم الأصل ثبت بالنص، والحكم في الفرع بطريق العلة، فكيف يثبت الفرع بطريق غير طريق الأصل؟».

أجيب عن ذلك: بأن الحكم في الفرع وإن كان تابعاً للأصل في الحكم، فلا يلزمه أن يتبعه في الطريق.

أي: يتساوى الفرع والأصل في الحكم، وقد لا يتساويان في الطريق.

ألا ترى: أن زيداً لو لمس الثلج فإنه يحكم بأن الثلج بارد، ولو أخبر زيد عمراً بهذا الحكم لحكم عمرو بأن الثلج بارد.

فهنا استويا في الحكم وهو: «أن الثلج بارد» غير أن زيداً حكم بذلك بطريق الحس، وعمرو حكم بذلك بطريق الإخبار.

فكذلك هنا يتساوى الفرع والأصل في الحكم وإن اختلفا في طريق إثبات هذا الحكم.

أو تقول ــ في الجواب عن ذلك ــ : لا يلزم من كون الفرع تابعاً في حكمه للأصل اتحاد الطريق المثبت للحكم فيهما؛ لأنه لو اتحد طريقهما لما كان أحدهما تابعاً للآخر، بل التبعية متحققة بمجرد إثبات الحكم في الفرع بما عرف كونه باعثاً على الحكم في الأصل ــ وهو العلة ــ ، وهذا الجواب أقوى مما ذكره ابن قدامة.

* * *

الجواب عن الشبهة الخامسة

قوله: (**وأما إذا قال: «أعتقت سالماً لسواده»**).

ش: **أقول**: لما قال المنكرون للقياس ــ في الشبهة الخامسة من شبههم المعنوية ــ : «إن العلة المنصوص عليها أقوى العلل عندكم ومع ذلك لا توجب الإلحاق، فلو قال: «أعتقت سالماً؛ لسواده»، فإنه لا يوجب

الإلحاق فمن باب أولى أن لا توجب الإلحاق العلة المستنبطة؛ لأنها أضعف من المنصوصة». أجيب عن ذلك بوجوه:

الوجـه الأول

قوله: (فالفرق بينه وبين أحكام الشرع من حيث الإجمال والتفصيل).

ش: **أقول:** الوجه الأول ــ من وجوه الجواب عن الشبهة الخامسة ــ إنه يوجد فرق بين كلام العباد في أملاكهم، وبين الأحكام الشرعية من حيث الإجمال والتفصيل. وإليك بيان ذلك:

الفرق بينهما من حيث الإجمال

قوله: (أما الإجمال فإنه لو قال ــ مع هذا ــ : «فقيسوا عليه كل أسود» لم يتعد العتق سالماً، ولو قال الشارع: «حرمت الخمر لشدتها فقيسوا عليه» كل مشتد للزمت التسوية، فكيف يقاس أحدهما على الآخر مع الاعتراف بالفرق؟).

ش: **أقول:** الفرق بين أملاك العباد، والأحكام الشرعية من حيث الإجمال أنه لو قال في الحكم الشرعي: «حرمت الخمر لشدتها، فقيسوا عليها كل مشتد، فإنه تجب التسوية في الحكم.

أما لو قال السيد: «أعتقت سالماً لسواده، فقيسوا عليه كل أسود»، فإن العتق يقتصر على سالم ــ فقط ــ ولا يتعداه إلى غيره وإن كان أشد سواداً من سالم، فكيف يقاس كلام الشارع في الأحكام الشرعية على كلام العباد في أملاكهم؟ مع الاعتراف بالفرق بينهما.

* * *

سبب هذا الفرق بينهما

أو: الفرق بينهما من حيث التفصيل

قوله: (وأما التفصيل فلأن الله ــ تعالى ــ علق الحكم في الأملاك حصولاً وزوالاً على اللفظ، دون الإرادات المجردة، وفي أحكام الشرع يثبت بكل ما دل عليه رضى الشارع وإرادته، ولذلك ثبت بدليل الخطاب، وبسكوت النبي ﷺ عما جرى بين يديه من الحوادث، ولو أن إنساناً باع مال غيره بأضعاف قيمته وهو حاضر، ولم ينكر، ولم يأذن، بل ظهرت عليه علامات الفرح لا يصح البيع، بل قد ضيق الشرع أحكام العبد حتى لا يحصل بكل لفظ، ولو قال الزوج: «فسخت النكاح، ورفعت علاقة الحل بيني وبين زوجتي» لم يقع الطلاق إلاَّ أن ينويه، وإذا أتى بلفظ الطلاق وقع وإن لم ينوه، وإذا لم يحصل بجميع اللفظ فكيف يحصل بمجرد الإرادة).

ش: **أقول**: سبب الفرق بين قوله: «حرمت الخمر؛ لشدتها، فقيسوا عليها كل مشتد»، وبين قول السيد: «أعتقت سالماً لسواده، فقيسوا عليه كل أسود» ــ وهو الفرق بينهما من حيث الإجمال ــ :

أن الحكم في أملاك العباد والآدميين، يختلف عن الحكم الشرعي.
بيان هذا الفرق:

أن الله ــ تعالى ــ علق الحكم في أملاك العباد حصولاً وزوالاً، نفياً وإثباتاً على النطق باللسان والتلفظ، ولم يعلقه على الإرادات والنيات المجردة عن النطق، والتلفظ باللسان.

أما أحكام الشرع فيثبت الحصول والزوال بكل ما دل على رضا الشرع وإرادته من قرينة، ودلالة وإن لم يكن لفظاً، ولذلك ثبت حكم الشرع بدليل الخطاب ــ أو مفهوم المخالفة كما سبق بيانه ــ وثبت الحكم ــ أيضاً ــ

بسكوت النبـي ﷺ عما جرى بين يديه من أفعال، فإن هذا السكوت دليل على رضاه، وثبوت الحكم به.

ولو أن زيداً باع شيئاً لعمرو بأضعاف ثمنه، وهو حاضر، واستبشر وظهر عليه أثر الفرح وهو لم يتكلم بلفظة البيع، لم ينفذ البيع، وذلك لأن هذا ملكه فلا يزول إلاَّ بلفظ منه ونطق.

فإذا كان الأمر كذلك فكيف يتساويان؟

بل إن الشارع قد ضيق تصرفات العباد حتى لا تحصل أحكامها بكل لفظ، بل ببعض الألفاظ.

فمثلاً لو قال الزوج: «فسخت النكاح»، أو قال: «قطعت الزوجية»، أو قال: «رفعت علاقة الحل بيني وبين زوجتي» لم يقع الطلاق ما لم ينو الطلاق، وذلك لأنه لم يتلفظ بلفظة: «الطلاق».

لكن لو تلفظ بالطلاق فإنه يقع الطلاق، وإن نوى غير الطلاق،

فإذا كانت تصرفات العباد لا تحصل أحكامها بكل لفظ، فلا يمكن أن تحصل بمجرد الإرادة والنية. بدون اللفظ الخاص بكل حالة.

* * *

الوجـه الثانـي

قوله: (على أن القياس مفهوم في اللغة، فإنه لو قال: «لا تأكل الأهليلج؛ لأنه مسهل»، و«لا تجالس فلاناً فإنه مبتدع»، فهم منه التعدي بتعدي العلة، وهذا مقتضى اللغة، وهو مقتضاه في العتق، لكن التعبد منع منه).

ش: **أقول**: الوجه الثاني ــ من وجوه الجواب عن الشبهة الخامسة من

شبه منكري القياس ــ : أن قول القائل: «لا تأكل الأهليلج، لأنه مسهل»، وقوله: «لا تأكل هذه الحشيشة، لأنها سم»، وقوله: «لا تأكل العسل، لأنه حار»، وقوله: «لا تشرب الخمر، فإنه يزيل العقل»، وقوله: «لا تجالس فلاناً فإنه مبتدع»، فإن أهل اللغة متفقون على أن معقول هذا التعليل تعدى النهي إلى كل ما فيه العلة، أي: أنه منهي عن أكل كل مسهل، ومنهي عن أكل كل سم، ومنهي عن أكل كل حار، ومنهي عن شرب كل مزيل للعقل، ومنهي عن مجالسة كل مبتدع.

هذا مقتضى اللغة.

وهذا ــ أيضاً ــ مقتضاه في العتق لما قال السيد: «أعتقت سالماً؛ لسواده»، لكن التعبد ــ وهو تعبدنا الشارع بألفاظ خاصة للعتق ــ منع من الحكم بالعتق لكل أسود، بل لا بد فيه من اللفظ الصريح المطابق للمحل ــ كما قلنا سابقاً ــ .

* * *

الوجـه الثالـث

قوله: (وعلى أن هذا الذي ذكروه قياس لكلام الشارع على كلام المكلفين في امتناع قياس ما وجدت العلة التي علل بها فيه عليه، فيكون رجوعاً إلى القياس الذي أنكروه).

ش: **أقول**: الوجه الثالث ــ من أوجه الجواب عن الشبهة الخامسة من شبه المنكرين للقياس ــ : أن ما ذكره المنكر للقياس ــ في تلك الشبهة ــ وهو قوله: أن قول السيد: «أعتقت من عبيدي لأنه أسود»، لا يقتضي عتق كل أسود، كذلك قول الشارع: «حرمت الربا في البر لأنه مطعوم»،

لا يقتضي تحريم الربا في كل مطعوم، قياساً على قول السيد السابق. هذا كله استدلال بالقياس على إنكار القياس، أي: أنكم استدللتم بالشيء على نفيه وإنكاره. بيان ذلك:

أنكم بكلامكم السابق قستم كلام الشارع، وهو أنه لو قال: «حرمت الربا في البر، لأنه مطعوم» وقوله: «حرمت الخمر، لشدتها» ــ على كلام المكلفين ــ وهو قول السيد: «أعتقت من عبيدي سالماً، لأنه أسود»، والجامع: أن كلاً منهما قد نص على علته.

فتكونون بذلك قد أقررتم بالقياس الذي تحاولون إنكاره ونفيه.

* * *

اعتراض

اعترض بعضهم على هذا الوجه قائلاً: إن هذا قياس كلام الشارع على كلام غيره فلا محذور فيه؛ لأنه للتقريب وللتصوير ــ فقط ــ.

جوابه

قوله: **(ثم إن قياس كلام الشارع على كلام غيره أبعد من قياس أحكام الشرع بعضها على بعض)**.

ش: **أقول**: يمكن أن يجاب عن ذلك الاعتراض، بأن يقال: لا نسلم لكم ذلك، بل إن قياس كلام الشارع على كلام غيره أبعد عن التصور من قياس أحكام الشرع بعضها على بعض؛ حيث إنه يمكن معرفة المقاصد والحكم التي من أجلها شرع الحكم الشرعي، بينما لا يمكننا معرفة المقاصد والحكم التي من أجلها قال المكلف ذلك الكلام.

* * *

اعـتـراض

قوله: (فإن قيل: فلعل الشرع علل الحكم بخاصية المحل فتكون العلة في تحريم الخمر شدة الخمر، وتحريم الربا بطعم البر، لا بالشدة المجردة، ولله أسرار في الأعيان، فقد حرم الخنزير والدم، والميتة لخواص لا يطلع عليها، فلم يبعد أن تكون لشدة الخمر من الخاصية ما ليس لشدة النبيذ، فبماذا يقع الأمر عن هذا؟).

ش: أقول: لما قلنا: إنه لو قال: «حرمت الخمر؛ لشدتها»، فإن الحكم يتعدى إلى أي شيء فيه شدة كالنبيذ، اعترض معترض قائلاً: لا أسلم ذلك؛ لأنه يحتمل احتمالاً قوياً ــ عندنا ــ أن يكون الشارع قد علل الحكم بعلة خاصة في المحل.

فمثلاً: قد تكون علة تحريم الخمر، هي: «شدة الخمر»، وليست العلة، هي: «الشدة» المطلقة، المجردة عن الإضافة إلى الخمر.

وقد تكون علة تحريم الربا في البر، هي: «كون البر مطعوماً»، وليست العلة هي «الطعم». المطلق المجرد عن الإضافة إلى البر.

فقد يكون لشدة الخمر من الخاصية ما ليس لشدة النبيذ، وقد يكون لطعم البر من الخاصية ما ليس لطعم الأرز، وهكذا.

ولله سبحانه وتعالى أسرار في تحريم الأعيان لم نطلع عليها، ولا يمكننا ذلك، فقد حرم «الخنزير»، وحرمت «الميتة»، وحرم «الدم»، وحرمت «الموقوذة»، وحرم «الحمر الأهلية»، وحرم «كل ذي ناب من السباع»، وحرم «كل ذي مخلب من الطير» لخواص لم نطلع عليها، وإن كان بعض العلماء قد علل ذلك التحريم فيما ذكر إلاَّ أن تلك التعليلات مجرد احتمالات، لكن الحقيقة لا يعلمها إلاَّ الله ــ سبحانه وتعالى ــ .

كذا هنا فلم يبعد أن يكون لشدة الخمر من الخاصية ما ليس لشدة النبيذ، فكيف تعممون التحريم لكل مشتد عن طريق القياس مع وجود ذلك الاحتمال؟

* * *

جـوابـه

قوله: (قلنا: قد نعلم ضرورة سقوط اعتبار خاصية المحل كقوله: «أيما رجل أفلس فصاحب المتاع أحق بمتاعه» يعلم أن المرأة بمعناه، وقوله: «من أعتق شركاً له في عبد قوم عليه الباقي» فالأمة بمعناه لأنا عرفنا بتصفح أحكام العتق، والبيع، وبمجموع أمارات، وتكريرات، وقرائن أنه لا مدخل للذكورية في العتق والبيع، وقد يظن ذلك ظناً يسكن إليه، وقد عرفنا أن الصحابة عولوا على الظن، فعلمنا أنهم فهموا من رسول الله ﷺ قطعاً إلحاق الظن بالقطع، وقد اختلف الصحابة في مسائل، ولو كانت قطعية لما اختلفوا فيها فعلمنا أن الظن كالعلم، فإن انتفى العلم والظن فلا يجوز الإقدام على القياس).

ش: **أقول**: يجاب عن ذلك الاعتراض بأن يقال: إن عندنا ثلاثة أقسام:

القسم الأول: ما نعلم علماً ضرورياً وقطعياً بأن خاصية المحل ساقطة، أي: إننا علمنا علماً قطعياً بأن الفرق بين الفرع والأصل غير مؤثر.

مثال ذلك: قوله ــ عليه السلام ــ : «أيما رجل أفلس فصاحب المتاع أحق بمتاعه».

فإنا علمنا علماً ضرورياً بأن المرأة مثل الرجل، أي: قطعنا بأن الفارق لا يؤثر، فإذا أفلست فصاحب المتاع أحق بمتاعه، أو صاحبة المتاع أحق بمتاعها.

مثال آخر: قوله ــ عليه السلام ــ : «من أعتق شركاً له في عبد قُوِّم عليه الباقي»، فإنا علمنا علماً ضرورياً أن الحكم لا يختص بالعبد، بل إن الأمة مثله. ولا فرق بينهما.

ولم يقل المجتهد ذلك بدون استناد، بل قال ذلك بعد تتبع واستقراء موارد الشريعة ومصادرها، وبعد تصفح أحكام العتق والبيع، وبعد أن ثبتت عنده عدة أمارات وقرائن.

أي: أن هذه الملاحظات التي لاحظها المجتهد هي التي جعلته يقول بأنه لا مدخل للذكورية والأنوثة في ذلك:

القسم الثاني: ما غلب على ظننا بأن خاصية المحل ساقطةً، أي: ما غلب على ظننا بأنه لا يوجد فارق بين الأصل والفرع.

وأمثلة ذلك كثيرة، وهي أمثلة القياس الخفي، وهو: القياس الظني.

ومن أمثلته: إلحاق النبيذ بالخمر بجامع الإسكار؛ فإننا لم نقطع بأن النبيذ مثل الخمر، بل غلب على ظننا ذلك، كذلك: إلحاق الأرز بالبر بجامع الطعم، أو الكيل، أو الوزن، فإنه غلب على ظننا أن الأرز مثل البر في ذلك، ولم نقطع بذلك.

وجميع المسائل التي ذكرت في إجماع الصحابة السكوتي تعتبر أمثلة لهذا القسم، وكلام الصحابة ــ رضي الله عنهم ــ وعملهم بالقياس فيها قائم على الظن، لا على القطع.

فمثلاً: لما قاس ابن عباس ــ رضي الله عنهما ــ الجد على ابن الابن، وقال: كما أن ابن الابن يحجب الأخوة كذلك الجد، ولا فرق بينهما فإنه غلب على ظنه أن الجد مثل ابن الابن ولم يقطع بذلك، بدليل أن زيد بن ثابت ــ رضي الله عنه ــ خالفه، وبين أنه غلب على ظنه أن الأخ مثل الجد في كونه يدلي بالأب إلى الميت.

فهذا مثال على أن الصحابة ــ رضي الله عنهم ــ لم يقطعوا فيما قالوه، وإنما غلب على ظنهم على ذلك، إذ لو كان هناك قطع لما اختلفوا أصلاً.

فالصحابة قد استندوا على الظن وعملوا به، ولم يفعلوا ذلك من عند أنفسهم، بل إنهم عملوا ذلك لما لاحظوا النبي ﷺ وفهموا منه أنه يعمل بالظن، كما أنه يعمل بالقطع ولا يفرق بينهما.

والخلاصة: أن الصحابة اقتدوا بالنبي ﷺ ونحن قد اقتدينا بالصحابة في العمل بالظن.

القسم الثالث: ما لم نقطع بعدم الفارق بين الأصل والفرع، ولم يغلب على ظننا ذلك فإنه لا يجوز القياس، وهو الحكم التعبدي، مثل: تحريم الميتة، والخنزير، والدم، فإن هذه الأحكام تعتبر من الأحكام التعبدية التي لم ندرك علتها حتى نقيس عليها. والله أعلم.

* * *

حكم من أنكر القياس

من أنكر القياس ولم يحتج به لا يفسق؛ لأن المسألة ظنية.

وإن قلنا: إن دليله قطعي فلا يفسق ــ أيضاً ــ ؛ لأنه متأول.

وقال بعض المتكلمين: يحكم بفسقه.

* * *

حكم الاشتغال بالقياس عند عدم الضرورة

حكى ابن السبكي في «جمع الجوامع» عن ابن عبدان الشافعي أنه يمنع الاشتغال بالقياس ما لم يضطر إليه.

أي: إذا وقعت واقعة جديدة ولم يوجد حكم لها في الكتاب أو السنة،

فيجوز القياس فيها لضرورة إيجاد حكم لها، وأما إذا لم تقع حادثة وواقعة فلا يجوز القياس؛ لعدم فائدته.

أجيب عن ذلك: بأنه يجوز القياس ولو لم تقع حادثة ـ أي: في مسألة مفروضة ـ وفائدته: العمل به إذا وقعت تلك المسألة.

* * *

أثر الاختلاف في حجية القياس في الفروع الفقهية

عرفنا فيما سبق أن العلماء اختلفوا في حجية القياس على مذهبين:

المذهب الأول: أن القياس حجة.

المذهب الثاني: أن القياس ليس بحجة.

وهذا الاختلاف كان له أثره الكبير في الفروع الفقهية، فقلما تجد باباً من أبواب الفقه يخلو من ذلك، وإليك بعضاً منها، فنقول:

المسألة الأولى: الألفاظ التي يثبت بها الظهار.

لقد أجمع العلماء على أن اللفظ الذي يحصل به الظهار هو قول الزوج لزوجته: «أنت عليَّ كظهر أمي»، واختلفوا في غير هذه الصيغة، كأن يقول: «أنت عليَّ كظهر أختي، أو كيد أمي، أو نحو ذلك من تشبيه الزوجة بمن تحرم عليه، فهل يحصل بذلك الظهار، كالصيغة السابقة أو لا؟

اختلف في ذلك على مذهبين:

المذهب الأول: أنه يحصل الظهار بقوله: «أنت عليَّ كظهر أمي» وغيرها من الصيغ التي تماثلها من تشبيه الزوجة بمن تحرم عليه، وهو مذهب الجمهور.

وحجتهم: القياس؛ حيث قاسوا ما يشابه الصيغة المجمع عليها على الصيغة المجمع عليها، ولا فرق بجامع: أن كلاً منها يحرم عليه وطئها.

وذهب أصحاب المذهب الثاني ـ ومنهم الظاهرية ـ إلى أنه لا يحصل الظهار إلاَّ بقول الرجل لزوجته: «أنت عليَّ كظهر أمي» ـ فقط ـ دون غيرها من الصيغ، ولم يقيسوا غيرها بها؛ لعدم صحة القياس عندهم.

المسألة الثانية: هل يشترط التقام الثدي في ثبوت الرضاع؟

روي عن النبي ﷺ أنه قال: «يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب»، فاتفق العلماء ـ استناداً إلى هذا الحديث ـ على أن الرضاع المحرم هو: التقام الثدي، ووصول اللبن إلى الجوف إذا استوفى شروطه.

لكن إذا دخل اللبن من الأنف إلى الجوف، وهو: «السعوط»، أو صب اللبن في الحلق ودخل إلى الجوف وهو «الوجور»، فهل ذلك يُحرِّم؟

اختلف في ذلك على مذهبين:

المذهب الأول: إلى أن السعوط، والوجور محرم، ولا يشترط التقام الثدي؛ وهذا مذهب الجمهور.

وحجتهم في ذلك: القياس على التقام الثدي؛ حيث إن علة تحريم الرضاع هي: إنبات اللحم، ونشاز العظم، وهي موجودة بوصول اللبن إلى الجوف عن طريق الصب في الحلق، وعن طريق الأنف، فثبت به الحرمة قياساً.

المذهب الثاني: أن السعوط، والوجور لا يحرم، فلا يحرم إلاَّ ما وصل إلى الجوف عن طريق التقام الثدي، ولم يقولوا في ذلك بالقياس وهو رواية عن الإمام أحمد، وهو رأي الظاهرية.

المسألة الثالثة: هل يقع الربا في غير الأصناف الستة المنصوص عليها؟

اختلف في ذلك على مذهبين:

المذهب الأول: أنه يقع الربا في غير الأصناف الستة المنصوص عليها مما يشابهها، فيحرم الربا في الأرز، والذرة، والعدس، والحمص، والتفاح، والبرتقال وغير ذلك، قياساً على الأشياء الستة بجامع الكيل. ذهب إلى ذلك الجمهور.

المذهب الثاني: أن الربا لا يقع إلَّا في هذه الأصناف الستة ـ فقط ـ ولا يتعدى حكم الربا إلى غيرها؛ بناءً على عدم جواز القياس.

هذا ما ذهب إليه الظاهرية.

فلا ربا عندهم في الأرز، ولا الذرة، ولا البرتقال، ولا غيرها مما يشابه هذه الأصناف الستة.

وهناك: أمثلة كثيرة على ذلك، وسبق ذكر بعضها أثناء بحث تعريف القياس، وبيان حجيته، وأقيسة الصحابة. والله أعلم.

* * *

طريق الإلحاق بالعلة المنصوص عليها

لقد اختلف العلماء في ذلك على مذهبين:

المـذهب الأول

قوله: **(فصل: قال النظام: العلة المنصوص عليها توجب الإلحاق بطريق اللفظ والعموم، لا بطريق القياس).**

ش: **أقول:** المذهب الأول: أنه إذا نص الشارع على العلة، مثل

قوله: «كنت نهيتكم عن ادخار لحوم الأضاحي من أجل الدافة»، فإنه يجب إلحاق غير المنصوص عليه إذا وجدت في تلك العلة بطريق اللفظ والعموم، ولا نلحق الفرع بالأصل بطريق القياس.

أي: أن أصحاب هذا المذهب جعلوا النص على العلة في حكم الأصل يعتبر نصاً على كل ما فيه هذه العلة، وأجروه مجرى لفظ العموم.

ذهب إلى ذلك إبراهيم النظام وقال: «لو أن الله ـ تعالى ـ قال: حرمت عليكم الماعز؛ لأنه ذو أربع، عقلنا من اللفظ تحريم كل ذات أربع».

وذهب إلى ذلك كذلك القاشاني، والنهرواني، وأبو بكر الجصاص، والكرخي من الحنفية، وقد أومأ إلى ذلك الإمام أحمد.

* * *

دليل أصحاب المذهب الأول

قوله: **(إذ لا فرق في اللغة بين قوله: «حرمت الخمر؛ لشدتها» وبين قوله: «حرمت كل مشتد»..).**

ش: **أقول:** استدل أصحاب المذهب الأول عليه بقولهم: إن أهل اللغة لا يفرقون بين قوله: «حرمت الخمر؛ لشدتها»، وبين قوله: «حرمت كل مشتد»، حيث العبارة الثانية هي ما فهم لغة من العبارة الأولى.

* * *

المذهب الثاني

قوله: **(وهذا خطأ).**

ش: **أقول:** المذهب الثاني: أن الشارع إذا نص على العلة فإنه يجب الإلحاق بطريق القياس، لا بطريق اللغة.

ذهب إلى ذلك أبو إسحاق الإسفراييني، وكثير من الشافعية والغزالي والآمدي وكثير من الشافعية، وبعض الحنابلة كابن قدامة هنا.

ونسبه ابن الحاجب إلى الجمهور.

وخطأوا المذهب الأول.

* * *

دليل أصحاب المذهب الثاني

قوله: (إذ لا يتناول قوله: «حرمت الخمر لشدتها» من حيث الوضع إلاَّ تحريمها خاصة، ولو لم يرد التعبد بالقياس لاقتصرنا عليه، كما لو قال: «أعتقت سالماً لسواده»، وكيف يصح هذا، ولله ـ تعالى ـ أن ينصب شدة الخمر خاصة علة، ويكون فائدة التعليل زوال التحريم عند زوال الشدة، ويتجه عليه ما ذكره نفاة القياس. والله أعلم).

ش: **أقول**: استدل أصحاب المذهب الثاني بقولهم: إننا لو نظرنا نظرة لغوية إلى قوله: «حرمت الخمر، لشدتها»، فإنه لا يقتضي إلاَّ تحريم الخمر خاصة، ولو لم نحتج بالقياس ونتعبد به لاقتصرنا عليه، ولم نجعل الحكم يتعداه إلى غيره، كما لو قال: «أعتقت سالماً لسواده»، حيث قصرنا العتق على سالم فقط، ولا يتعداه وإن كان غيره أشد سواداً من سالم، وكذلك لو قال لوكيله: «بع غانماً لسوء خلقه»، لم يكن له التصرف في غيره من العبيد بالبيع، وإن كان غيره أسوأ خلقاً من غانم.

وكيف يصح ما تقولونه من الإلحاق عن طريق اللفظ والعموم، ولله تعالى أن ينصب شدة الخمر خاصة علة، ويكون فائدة ذكر العلة: زوال التحريم عند زوال الشدة.

فإذا علمت ذلك، فإنه لا يلحق الفرع بالأصل بسبب العلة المنصوص عليها إلاَّ عن طريق القياس.

تنبيه: اختلف العلماء في ترجمة هذه المسألة فبعضهم يترجمها بما ذكرنا وبعضهم يترجمها بقوله: «هل النص على علة الحكم أمر بالقياس أو لا؟».

وسبب ذلك: اختلافهم في تفسير مذهب النظام.

وما ذكرناه هو الأرجح عندي، وهو تفسير الجصاص، والغزالي. والله أعلم.

* * *

أوجه تطرق الخطأ إلى القياس

قوله: **(فصل: ويتطرق الخطأ إلى القياس من خمسة أوجه)**.

ش: أقول: الجمهور لم يقولوا بكل قياس، بل إن القياس له شروط، إذ اختل واحد من هذه الشروط فإن القياس يكون خطأً وفاسداً.

أي: أنه يتطرق الخطأ إلى القياس من وجوه هي كما يلي:

الوجــه الأول

قوله: **(أحدها: أن لا يكون الحكم معللاً)**.

ش: أقول: الوجه الأول ــ من وجوه تطرق الخطأ إلى القياس ــ: يجوز أن يكون حكم الأصل غير معلل عند الله ــ تعالى ــ، فيقوم القائس بذكر علة للحكم، فيكون القياس خطأً؛ لأنه مبني على خطأ.

مثل: أن يقوم بعضهم بتعليل أحكام تعبدية كتحريم لحم الخنزير، ثم يقيس عليه غيره، فهذا القياس خطأ.

* * *

الوجــه الثــاني

قوله: (والثاني: أن لا يصيب علته عند الله ـ تعالى ـ).

ش: **أقول**: الوجه الثاني ـ من أوجه تطرق الخطأ إلى القياس ـ: أن يكون حكم الأصل معللاً، ولكن القائس لم يصب العلة عند الله ـ تعالى ـ، وعلل بعلة أخرى، ثم بدأ عليه القياس، فهذا القياس خطأ؛ لأنه مبني على علة غير صحيحة.

مثل: أن يعلل تحريم الربا في البر بكونه مطعوماً، فيقيس عليه كل مطعوم كالبرتقال والتفاح ونحوهما.

* * *

الوجــه الثــالث

قوله: (والثالث: أن يقصر في بعض أوصاف العلة).

ش: **أقول**: الوجه الثالث ـ من أوجه تطرق الخطأ إلى القياس ـ: أن القائس وإن أصاب في أن الحكم معلل، وأصاب في عين العلة فيحتمل أنه قد قصر ونقَّص من أوصاف العلة وصفين أو ثلاثة، فيكون قد علل بعلة ناقصة فيكون القياس خطأ؛ لأن العلة التي بني عليها القياس ناقصة.

مثل: قول الحنابلة: إن القتل العمد العدوان علة لوجوب القصاص فقاسوا عليه، فأوجبوا القصاص بكل قتل عمد عدوان سواء بمحدد أو بمثقل.

فخطأ الحنفية ذلك القياس، وقال: إن علتكم ناقصة؛ حيث تركتم: «كون آلة القتل سارية في البدن»، وبذلك أخرجوا القتل بالمثقل.

* * *

الوجـه الرابـع

قوله: **(الرابع: أن يجمع إلى العلة وصفاً ليس منها)**.

ش: **أقول**: الوجه الرابع ـ من أوجه تطرق الخطأ إلى القياس ـ: أن القائس وإن أصاب في أن الحكم معلل، وأصاب في عين العلة، فيحتمل أنه قد زاد في العلة، فجمع إلى العلة وصفاً ليس منها، ولا يصلح أن يكون مناطاً للحكم.

مثل: ما سبق قوله في تنقيح المناط، حيث إن بعض العلماء قد علل وجوب كفارة الوقاع في نهار رمضان بأنه «أفسد الصوم المحترم»، وبناء على ذلك فإن من أكل أو شرب عمداً فإن الكفارة واجبة عليه قياساً على المجامع في نهار رمضان.

وهذا القياس خطأ؛ لأنه مبني على علة خاطئة حيث زادوا في العلة وإنما العلة هي: «وقاع مكلف في نهار رمضان».

* * *

الوجـه الخـامس

قوله: **(الخامس: أن يخطىء في وجودها في الفرع، فيظنها موجودة، ولا يكون كذلك)**.

ش: **أقول**: الوجه الخامس ـ من أوجه تطرق الخطأ إلى القياس ـ: أن يصيب القائس في أصل العلة وتعيينها، وضبطها، ولكن يخطىء في وجودها في الفرع، فيظنها موجودة بجميع قيودها، وقرائنها، ولا تكون كذلك.

مثل: أن يظن القائس بأن الأرز موزون فيلحقه بالخضروات في عدم تحريم الربا، بجامع: أن كلاً منهما ليس بمكيل.

فيكون القياس خطأ؛ لأنه مبني على خطأ؛ حيث أخطأ في وجود العلة في الفرع.

* * *

أقسام القياس من حيث القطع والظن

قوله: (**فصل: إلحاق المسكوت بالمنطوق، ينقسم إلى «مقطوع» و «مظنون»**).

ش: **أقول**: قبل أن يبدأ بذكر أدلة إثبات العلة الشرعية «مسالك العلة»، أراد أن يبين القياس الظني، فقسم القياس ـ من حيث القطع والظن إلى قسمين:

القسم الأول: القياس القطعي.

القسم الثاني: القياس الظني.

أي: مساواة الفرع للأصل تارة يقطع بها القائس، وتارة لا يقطع، بل تغلب على ظنه ـ فقط ـ . وإليك بيان كل قسم:

القسم الأول

في القياس القطعي

قوله: (**فالمقطوع ضربان**).

ش: **أقول**: إن القياس القطعي ينقسم إلى نوعين، أو ضربين، هما:

الضرب الأول

قوله: (**أحدهما: أن يكون المسكوت أولى بالحكم من المنطوق، وهو المفهوم**).

ش: أقول: الضرب الأول ـ من ضربـي القياس القطعي ـ: أن يكون المسكوت عنه أولى بالحكم من المنطوق به.

وقد بينا فيما سبق: أن بعضهم يسميه قياساً جلياً، وبعضهم يسميه بمفهوم الموافقة الأولوي، وبعضهم يسميه دلالة النص.

* * *

شـرط ذلـك

قوله: (ولا يكون مقطوعاً حتى يوجد فيه المعنى الذي في المنطوق وزيادة).

ش: أقول: اشترط في هذا الضرب ـ وهو القياس القطعي ـ: أن يكون المسكوت عنه فيه المعنى الذي شرع الحكم في المنطوق لأجله وزيادة مثل قوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ﴾ [الإسراء: ٢٣]، فإن الله ـ عز وجل ـ قد حرم مجرد التأفيف للوالدين، والعلة هي: الإيذاء، فقاس العلماء عليه: شتم الوالدين، وضربهما، وقتلهما؛ فكان هذا القياس قياساً قطعياً؛ لأن المعنى الذي شرع حكم المنطوق به لأجله ـ وهو الإيذاء ـ وجد في المسكوت عنه وزيادة؛ حيث إن القتل والضرب والشتم أشد إيذاء من مجرد التأفيف والتضجر.

* * *

أمثلة على الضرب الأول من القياس القطعي

قوله: (كقولنا: إذا قبل شهادة اثنين فثلاثة أولى، فإن الثلاثة اثنان وزيادة، وإذا نهى عن التضحية بالعوراء، فالعمياء أولى، فإن العمى عور مرتين).

ش: **أقول**: من أمثلة الضرب الأول من القياس القطعي، وهو كون المسكوت عنه أولى بالحكم من المنطوق ــ ما يلي ــ :

المثال الأول: قياس الضرب على التأفيف للوالدين، لأن الضرب تأفيف وزيادة، وقد سبق.

المثال الثاني: قياس الثلاثة على الاثنين في الشهادة، فيجب قبول شهادة الثلاثة كما قبلت شهادة الاثنين؛ لأن الثلاثة اثنان وزيادة.

المثال الثالث: قياس العمياء على العوراء في التضحية، فلا يجوز التضحية بالعمياء كما لا تجوز التضحية بالعوراء؛ لأن العمياء عوراء وزيادة.

المثال الرابع: قياس مقطوعة الرجلين على العرجاء في التضحية، فلا تجوز التضحية بمقطوعة الرجلين كما لا تجوز التضحية بالعرجاء؛ لأن مقطوعة الرجلين عرجاء وزيادة.

والأمثلة على ذلك كثيرة.

* * *

أمثلة عدَّها بعض المجتهدين من هذا الضرب

قوله: **(فأما قولهم: «إذا وجبت الكفارة في الخطأ ففي العمد أولى» و «إذا ردت شهادة الفاسق فالكافر أولى»، فهذا يفيد الظن لبعض المجتهدين)**.

ش: **أقول**: بعض العلماء المجتهدين قد ذكروا أمثلة اعتقدوا بأنها من الضرب الأول من القياس القطعي ــ وهو كون المسكوت عنه أولى بالحكم من المنطوق ــ ومنها:

المثال الأول: قولهم: إذا وجبت الكفارة في قتل الخطأ فوجوبها في قتل العمد أولى؛ لأن في قتل العمد ما في الخطأ وزيادة عدوان.

المثال الثاني: قولهم: إذا ردت شهادة الفاسق، فشهادة الكافر أولى بأن ترد؛ لأن الكفر فسق وزيادة.

* * *

حكم تلك الأمثلة

قوله: (**وليس من الأول؛ لأن العمد نوع يخالف الخطأ، فيجوز أن لا تقوى الكفارة على رفعه بخلاف الخطأ، والكافر يحترز من الكذب لدينه، والفاسق متهم في الدين**).

ش: **أقول**: إن تلك الأمثلة ليست من جنس الأمثلة الأولى السابقة الذكر؛ لأن قتل الوالدين أو ضربهما أشد إيذاء من التأفيف، وأن الثلاثة اثنان وزيادة، وأن العمياء عور مرتين وأن مقطوعة الرجلين عرجاء مرتين.

أما العمد فليس خطأ مرتين، ولا يمكن أن يقال ذلك؛ لأن العمد يخالف الخطأ.

فقتل العمد جرم عظيم لا تقوى أية كفارة على محوه وتطهيره ورفعه.

أما قتل الخطأ فهو أخف من العمد لذلك تقوى الكفارة على رفعه.

فاختلفا.

وكذلك يقال في ــ المثال الثاني ــ وهو قولهم: «إذا كانت شهادة الفاسق مردودة فالكافر أولى»، فإن الكافر يختلف عن الفاسق.

وذلك لأن الفاسق متهم في دينه فيكذب.

أما الكافر فإنه يحترز عن الكذب لدينه.

* * *

الضرب الثاني

قوله: (الضرب الثاني: أن يكون المسكوت مثل المنطوق).

ش: **أقول**: الضرب الثاني ـ من ضربي القياس القطعي ـ: أن يكون المسكوت عنه مساوياً للمنطوق به، أي: يكون مثله، ولا يكون أولى منه، ولا هو دونه.

* * *

أمثلة على ذلك

قوله: (كسراية العتق في العبد، والأمة مثله، وموت الحيوان في السمن، والزيت مثله).

ش: **أقول**: من أمثلة ـ الضرب الثاني ـ وهو كون المسكوت عنه مساوياً للمنطوق به ـ ما يلي ـ:

المثال الأول: قوله ـ عليه الصلاة والسلام ـ: «من أعتق شركاً له في عبد قوم عليه الباقي»، فالأمة مثل العبد ولا فرق، ولا دخل للذكورة والأنوثة في ذلك، فهذا يسمى قياساً مساوياً.

المثال الثاني: أنه إذا مات الحيوان في السمن فإنه يراق المائع، ويزال ما حول مكان الحيوان الميت، فيقاس على السمن الزيت؛ لأنه مثله والعسل ـ أيضاً ـ ونحوهما.

المثال الثالث: قوله تعالى: ﴿فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى ٱلْمُحْصَنَٰتِ﴾ [النساء: ٢٥]، فإن العبد مثل الأمة في ذلك.

* * *

بيان أن هذا الضرب يرجع إلى نفي الفارق

قوله: (وهذا يرجع إلى العلم بأن الفارق لا أثر له في الحكم، وإنما يعرف ذلك باستقراء أحكام الشرع في موارده، ومصادره في ذلك الجنس، وضابط هذا الجنس ما لا يحتاج فيه إلى التعرض للعلة الجامعة، بل بنفي الفارق المؤثر، ويعلم أنه ليس ثم فارق مؤثر قطعاً، فإن تطرق إليه احتمال لم يكن مقطوعاً به، بل يكون مظنوناً، وقد اختلف في تسمية هذا قياساً، وما عدا هذا من الأقيسة فمظنون).

ش: أقول: الضرب الثاني ــ وهو: أن يكون المسكوت عنه مساوياً للمنطوق به ــ جنس يرجع حاصلة إلى العلم بأن الفارق بين المسكوت عنه والمنطوق به لا مدخل له في التأثير في جنس ذلك الحكم، وإنما يعرف أنه لا مدخل له في التأثير باستقراء أحكام الشرع، واستقراء موارده، ومصادره في ذلك الجنس حتى يعلم أن حكم الرق والحرية ليس يختلف بذكورة وأنوثة، كما لا يختلف بالبياض والسواد، والطول والقصر، والحسن والقبح، فلا يجري هذا في جنس من الحكم تؤثر الذكورة فيه والأنوثة: كولاية النكاح والقضاء، والشهادة، وأمثالها.

وضابط هذا الجنس: أن لا يحتاج إلى التعرض للعلة الجامعة، بل يتعرض للفارق، ويعلم أنه لا فارق إلاَّ كذا، ولا مدخل له في التأثير قطعاً.

فإن تطرق الاحتمال إلى قولنا: «لا فارق إلاَّ كذا» بأن احتمل أن يكون هناك فارق آخر.

أو تطرق الاحتمال إلى قولنا: «لا مدخل له في التأثير» بأن احتمل أن يكون له مدخل.

فإن احتمل أحد هذين الاحتمالين، فإن هذا الإلحاق لم يكن مقطوعاً به؛ لأن هذا النوع من المفارقة لا يبعد أن يكون له مدخل في التأثير.

وقد اختلف في تسمية ذلك قياساً ـ كما سبق بيانه في مفهوم الموافقة ـ .

* * *

طريقا إلحاق الفرع بالأصل

قوله: **(وفي الجملة فالإلحاق له طريقان)**.

ش: **أقول**: إلحاق المسكوت عنه بالمنطوق به له طريقان متباينان، هما:

الطريق الأول

قوله: **(أحدهما: أنه لا فارق إلاَّ كذا، وهذه مقدمة، ولا مدخل لهذا الفارق في التأثير، وهذه مقدمة أخرى، فيلزم منه نتيجة، وهو أن لا فرق بينهما في الحكم، وهذا إنما يحسن إذا ظهر التقارب بين الفرع والأصل فلا يحتاج إلى التعرض للجامع، لكثرة ما فيه من الاجتماع)**.

ش: **أقول**: الطريق الأول ـ من طريقي الإلحاق ـ : أن لا يتعرض إلاَّ للفارق، وسقوط أثره، فيقول مقدمتين، يحصل منهما نتيجة:

المقدمة الأولى: أنه لا فارق بين المسكوت والمنطوق إلاَّ كذا.

المقدمة الثانية: أنه لا مدخل لهذا الفارق في التأثير.

فيلزم من ذلك نتيجة، وهي: أنه لا فرق في الحكم بين المسكوت عنه والمنطوق به.

وهذا إنما يحسن بشرط: ظهور التقارب بين الفرع والأصل كقرب الأمة من العبد، وقرب السمن من الزيت؛ لأنه لا يحتاج إلى التعرض للجامع لكثرة ما فيه من الاجتماع.

وقد اختلف العلماء في تسمية ذلك بالقياس؛ لأن القياس ما قصد به الجمع بين شيئين، ولكن قصد فيه نفي الفرق فحصل الاجتماع، وهو ينتظم حيث لم تعرف علة الحكم، بل ينتظم في حكم لا يعلل، وينتظم حيث عرف أنه معلل، لكن لم تتعين العلة، فإنا نقول: إن الزبيب في معنى التمر في الربا قبل أن يتعين علة الربا بأنه الطعم، أو الكيل، أو القوت.

* * *

الطريق الثاني

قوله: (الثاني: أن يتعرض للجامع فيبينه، ويبين وجوده في الفرع وهذا المتفق على تسميته قياساً).

ش: **أقول**: الضرب الثاني ــ من ضربي إلحاق الفرع بالأصل ــ أن يتعرض المجتهد للجامع، ويقصد نحوه، ولا يلتفت إلى الفوارق وإن كثرت، ويظهر تأثير الجامع في الحكم، فيقول: العلة في الأصل كذا، وهي موجودة في الفرع فيجب الاجتماع في الحكم، أي لا يمكن الجمع إلاَّ بعد تعين العلة، وبيان تحقيق وجودها في الفرع.

وهذا الطريق هو الذي يسمى قياساً بالاتفاق.

وهذا هو القسم الثاني ــ من قسمي القياس ــ وهو القياس الظني.

* * *

مقدمتا القياس

قوله: (**وهذا يحتاج إلى مقدمتين ــ أيضاً ــ**).

ش: **أقول**: إن القياس ــ بالطريق الثاني السابق الذكر ــ يحتاج إلى إثبات مقدمتين، هما:

المقدمة الأولى

قوله: (**إحداهما: أن السكر ــ مثلاً ــ علة التحريم في الخمر**).

ش: **أقول**: المقدمة الأولى ــ من مقدمتي القياس ــ: أن يقول المجتهد: إن علة تحريم الخمر هي: الإسكار.

* * *

المقدمة الثانية

قوله: (**والثانية: أنه موجود في النبيذ**).

ش: **أقول**: المقدمة الثانية ــ من مقدمتي القياس ــ: أن يقول المجتهد: إن الإسكار موجود في النبيذ.

* * *

أدلة ثبوت المقدمة الثانية

ــ أي: علة الفرع ــ

قوله: (**فهذه المقدمة الثانية يجوز أن تثبت بالحس، ودليل العقل، والعرف، وأدلة الشرع**).

ش: **أقول**: المقدمة الثانية ــ وهي قول المجتهد: «إن الإسكار موجود في النبيذ» ــ يجوز أن تثبت بسائر الأدلة كالحس، ودليل العقل، والعرف، وبدليل الشرع.

فمثلاً: قد يفهم بعقله أن النبيذ مسكر، أو أن العادة جرت في أن النبيذ يسكر، أو نحو ذلك.

* * *

دليل ثبوت المقدمة الأولى

ـ دليل ثبوت علة الأصل ـ

قوله: (**وأما الأولى فلا تثبت إلَّا بدليل شرعي، فإن كون الشدة علامة التحريم وضع شرعي، كما أن نفس التحريم كذلك، وطريقة طريقه، فالشدة التي جعلت علامة التحريم يجوز أن يجعلها الشارع علامة للحل، فليس إيجابها لذاتها**).

ش: **أقول**: المقدمة الأولى ـ وهي قول المجتهد: «إن علة تحريم الخمر الإسكار» ـ فلا تثبت بكل دليل ـ كما هو الحال في المقدمة الثانية ـ ، بل إنها لا تثبت إلَّا بطريق واحد من الأدلة وهي: الأدلة الشرعية ـ فقط ـ .

أي: أن علة حكم الأصل ـ كالإسكار مثلاً ـ لا تثبت إلَّا بأدلة شرعية كالكتاب، والسنة، والإجماع أو نوع استدلال مستنبط؛ وذلك لأنه كما أن نفس حكم الخمر ـ وهو التحريم ـ وضع شرعي، كذلك يجب أن تكون علامته ـ وهي الشدة ـ وضع شرعي. فطريق الحكم هو طريق للعلة.

فإذا اشتد هذا فهو علامة على أنه محرم، وهو وضع شرعي لا دخل لنا فيه بدليل أنه يجوز أن يجعل الشدة علامة لحل المشتد فليس جعلها علامة لتحريم المشتد لذاتها، وإنما بجعل الله لها. والله أعلم.

* * *

ما اعترض به على ما سبق

لقد اعترض على ما سبق باعتراضين، هما:

الاعتراض الأول

اعترض معترض قائلاً: لم قصرتم معرفة العلة الشرعية على الأدلة الشرعية، فلم لا نتوصل إلى العلة بالعادات، كما نتوصل إلى جهة القبلة بأمارات من جهة العادات، وكذلك نتوصل إلى قيم المتلفات؟

جوابه

إنما جاز ذلك في القبلة؛ لأنه قد عرف كونها في بعض الجهات، وعرف كون الشمس في بعض الجهات، وكذلك الرياح والنجوم، فأمكن أن يستدل ببعض ما هو في جهة على جهتها.

وكذلك المقيِّم يتوصل إلى قيمة المتلف باعتبار ثمن نظيره؛ لأن العادة جارية ببيع الأشياء التي هي من جنس المتلف.

بخلاف العلل الشرعية، فإن أحكامها شرعية لم تثبت بالعادات.

* * *

الاعتراض الثاني

قال معترض آخر: أليس بعقولنا نستدل على أن الحكم إذا ثبت عند صفة وارتفع بزوالها أنها مؤثرة فيه؟

جوابه

نحن لا ننكر معرفة الأدلة الشرعية بعقولنا، فلا يمكن أن نعرف الإمارات إلاَّ بعقولنا، وإنما الذي ننكره أن تكون الأمارة الشرعية طريقها أمارة عقلية.

تنبيه: بيانه لأقسام القياس من حيث القطع والظن يعتبر تمهيداً للدخول في الأدلة الشرعية المثبتة للعلة «مسالك العلة». وإليك بيان ذلك:

إن القياس ينقسم إلى قسمين:

القسم الأول: القياس القطعي، وهو ما كان المسكوت عنه ــ وهو الفرع ــ أولى بالحكم من المنطوق به ــ وهو الأصل ــ أو مساوياً له. وقد سبق بيان ذلك بالأمثلة.

وهو ما يسمى بعدم الفارق بين الأصل والفرع.

ففي هذا القسم لا يتعرض المجتهد للعلة؛ لكثرة ما بين الفرع والأصل من الاجتماع والتشابه في وجوه كثيرة.

القسم الثاني: القياس الظني: ما عدا ذلك، بأن يتعرض المجتهد للعلة ويبين وجودها في الفرع على ما تقتضيه المقدمتان السابقتان.

وإثبات علة الفرع لا إشكال فيه؛ لأنها تثبت بأي دليل معتبر.

إنما الكلام في إثبات علة الأصل، فقد ذكر العلماء أدلة شرعية لمعرفة علة حكم الأصل. وإليك بيان ذلك:

* * *

أدلة إثبات العلة الشرعية

«مسالك العلة»

قوله: **(وأدلة الشرع: ترجع إلى نص، أو إجماع، أو استنباط، فهذه ثلاثة أقسام)**.

ش: **أقول**: أدلة إثبات العلة الشرعية ــ أو مسالك العلة الشرعية ــ تنقسم إلى ثلاثة أقسام:

القسم الأول: إثبات العلة بالأدلة النقلية.

القسم الثاني: إثبات العلة بالإجماع.

القسم الثالث: إثبات العلة بالاستنباط.

* * *

القسم الأول

إثبات العلة الشرعية بالأدلة النقلية

قوله: (**القسم الأول: إثبات العلة بأدلة نقلية، وهي ثلاثة أضرب**).

ش: **أقول**: القسم الأول ــ من أدلة إثبات العلة الشرعية، أو مسالك العلة ــ : الأدلة النقلية، وهي ثلاثة أضرب:

الضرب الأول: النص الصريح في العلية.

الضرب الثاني: النص الظاهر في العلية.

الضرب الثالث: التنبيه والإيماء إلى العلة.

ولكن ابن قدامة ــ رحمه الله ــ أدخل الضرب الثاني ضمن الضرب الأول، فأدخل النص الظاهر مع النص الصريح.

وهذه طريقة بعض العلماء قال فخر الدين الرازي في «المحصول»: «ونعني بالنص: ما تكون دلالته على العلية ظاهرة سواء كانت قاطعة، أو محتملة».

لذلك نجد أن ابن قدامة ما ذكر إلاَّ ضربين هما:

الضرب الأول: النص الصريح في العلية.

الضرب الثاني: التنبيه والإيماء إلى العلة.

* * *

بيان خلاف العلماء في
تقديم النصوص على الإجماع في ذلك

قدم ابن قدامة ـــ رحمه الله ـــ الأدلة النقلية ـــ وهي النصوص من الكتاب والسنة؛ نظراً لشرفها على الإجماع، وهذا مذهب من مذاهب العلماء.

وجمهور الأصوليين قدموا ذكر الإجماع في بداية مسالك العلة، وليس تقديمه على النصوص من الكتاب والسنة؛ لأنه مقدم في الاستدلال، فهذا لم يقصده العلماء، وإنما قدموه؛ لأن الإجماع لا يتطرق إليه احتمال النسخ والتأويل، بخلاف الظواهر من النصوص فإنها تحتمل النسخ والتأويل.

وإليك بيان هذين الضربين مع ضرب أمثلة على كل واحد منهما:

الضرب الأول: النص الصريح في العلية

قوله: **(الأول: الصريح، وذلك أن يرد فيه لفظ التعليل)**.

ش: **أقول**: الضرب الأول ـــ من ضربي إثبات العلة الشرعية بالأدلة النقلية ـــ : النص الصريح في العلية من الكتاب والسنة.

وعرف بأنه الذي ورد فيه لفظ التعليل.

أي: ما صرح فيه بكون الوصف علة أو سبباً للحكم الفلاني، مثل أن يقول: «لعلة كذا»، أو «لسبب كذا»، أو «لأجل كذا»، أو «لكيلا يكون»، أو «لموجب كذا»، أو «المؤثر كذا»، أو نحو ذلك مما ينص على علة الحكم بحيث لا يحتمل غير العلة.

قال الإمام الشافعي: «متى ما وجدنا في كلام الشارع ما يدل على نصبه أدلة أو إعلاماً ابتدرنا إليه، وهو أولى ما يسلك».

* * *

أمثلة على التعليل بالنص الصريح

قوله: (كقوله: «كيلا يكون دولة»، «لكيلا تأسوا»، «ذلك بأنهم شاقوا الله ورسوله»، «من أجل ذلك كتبنا على بني إسرائيل»، «لنعلم من يتبع الرسول»، «ليذوق وبال أمره»، وقول النبي ﷺ: «إنما جعل الاستئذان من أجل البصر»، و «إنما نهيتكم من أجلة الدافة»، وكذلك إن ذكر المفعول له فهو صريح في التعليل؛ لأنه يذكر للعلة والعذر كقوله تعالى: ﴿لَّأَمْسَكْتُمْ خَشْيَةَ ٱلْإِنفَاقِ﴾ [الإسراء: ١٠٠]، و ﴿يَجْعَلُونَ أَصَٰبِعَهُمْ فِىٓ ءَاذَانِهِم مِّنَ ٱلصَّوَٰعِقِ حَذَرَ ٱلْمَوْتِ﴾ [البقرة: ١٩] وما جرى هذا المجرى من صيغ التعليل).

ش: أقول: إن صيغ الصريح في العلية أقسام:

القسم الأول: «لعلة كذا»، أو «لسبب كذا»، كأن يقول: «اقطعوا يد السارق لعلة سرقته، وبسبب سرقته»، وهي أقوى أنواع الصريح.

القسم الثاني: «من أجل» أو «لأجل»، كقوله تعالى: ﴿مِنْ أَجْلِ ذَٰلِكَ كَتَبْنَا عَلَىٰ بَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ﴾﴿أَنَّ ٱلنَّفْسَ بِٱلنَّفْسِ﴾ [المائدة: ٣٢، ٤٥]، ومنه قوله عليه الصلاة والسلام: «إنما جعل الاستئذان من أجل البصر» وقوله: «إنما نهيتكم عن ادخار لحوم الأضاحي من أجل الدافة».

أي من أجل التوسعة على الطائفة التي قدمت المدينة أيام التشريق.

والدافة: القافلة السائرة، مشتقة من الدفيف، وهو السير اللين.

القسم الثالث: «كي يكون كذا» سواء كانت مجردة من «لا»، كقوله تعالى: ﴿كَىْ تَقَرَّ عَيْنُهَا وَلَا تَحْزَنَ﴾ [طه: ٤٠]، أو كانت مقرونة بها، نحو قوله تعالى: ﴿مَّآ أَفَآءَ ٱللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ مِنْ أَهْلِ ٱلْقُرَىٰ فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِى ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْيَتَٰمَىٰ وَٱلْمَسَٰكِينِ وَٱبْنِ ٱلسَّبِيلِ كَىْ لَا يَكُونَ دُولَةًۢ بَيْنَ ٱلْأَغْنِيَآءِ مِنكُمْ﴾ [الحشر: ٧]، فلا يحصل للفقراء والمساكين شيء، ومنه قوله تعالى: ﴿مَآ أَصَابَ مِن مُّصِيبَةٍ فِى ٱلْأَرْضِ وَلَا فِىٓ أَنفُسِكُمْ

﴿إِلَّا فِي كِتَٰبٖ مِّن قَبۡلِ أَن نَّبۡرَأَهَآۚ إِنَّ ذَٰلِكَ عَلَى ٱللَّهِ يَسِيرٞ ٢٢ لِّكَيۡلَا تَأۡسَوۡاْ عَلَىٰ مَا فَاتَكُمۡ وَلَا تَفۡرَحُواْ بِمَآ ءَاتَىٰكُمۡۗ﴾ [الحديد: ٢٢، ٢٣].

القسم الرابع: «اللام»، ومنه قوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلۡنَا ٱلۡقِبۡلَةَ ٱلَّتِي كُنتَ عَلَيۡهَآ إِلَّا لِنَعۡلَمَ مَن يَتَّبِعُ ٱلرَّسُولَ مِمَّن يَنقَلِبُ عَلَىٰ عَقِبَيۡهِۚ﴾ [البقرة: ١٤٣]، ومنه قوله تعالى: ﴿ذَٰلِكَ صِيَامٗا لِّيَذُوقَ وَبَالَ أَمۡرِهِۦۗ﴾ [المائدة: ٩٥] في الذي يقتل الصيد وهو محرم، فجزاء مثل ما قتل من النعم. وقد اختلف في ذلك فقال بعض العلماء كالغزالي، وفخر الدين الرازي إن «اللام» من الصريح.

ولكن قال كثير من العلماء، إن «اللام» ليست من الصريح، بل هي من الظاهر ــ وهو ما يحتمل غير العلة احتمالاً مرجوحاً.

القسم الخامس: «الباء»، ومنه قوله تعالى: ﴿سَأُلۡقِي فِي قُلُوبِ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ ٱلرُّعۡبَ فَٱضۡرِبُواْ فَوۡقَ ٱلۡأَعۡنَاقِ وَٱضۡرِبُواْ مِنۡهُمۡ كُلَّ بَنَانٖ ١٢ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمۡ شَآقُّواْ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥۚ﴾ [الأنفال: ١٢، ١٣].

وبعضهم خالف في ذلك فجعل هذا القسم من الظاهر.

القسم السادس: ذكر المفعول له، ومنه قوله تعالى: ﴿لَّأَمۡسَكۡتُمۡ خَشۡيَةَ ٱلۡإِنفَاقِۚ﴾ [الإسراء: ١٠٠]، وقوله تعالى: ﴿يَجۡعَلُونَ أَصَٰبِعَهُمۡ فِيٓ ءَاذَانِهِم مِّنَ ٱلصَّوَٰعِقِ حَذَرَ ٱلۡمَوۡتِۚ﴾ [البقرة: ١٩]، ومنه قوله تعالى: ﴿وَنَزَّلۡنَا عَلَيۡكَ ٱلۡكِتَٰبَ تِبۡيَٰنٗا لِّكُلِّ شَيۡءٖ وَهُدٗى وَرَحۡمَةٗ﴾ [النحل: ٨٩]، وقوله: ﴿لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيۡهِمۡ﴾ [النحل: ٤٤].

هذا هو الصريح في نظر ابن قدامة، وقد خالف بعض الأصوليين في بعض هذه الأقسام، وتركت ذكر هذا الخلاف والتفصيل فيه خشية الإطالة.

* * *

شرط التعليل بالنص الصريح

قوله: (فإن قام دليل على أنه لم يقصد التعليل، نحو أن يضاف إلى ما لا يصلح علة، فيكون مجازاً، كما لو قيل: «لم فعلت هذا؟» قال: «لأني أردت»، فهذا استعمال اللفظ في غير محله).

ش: **أقول**: يشترط في صيغ النص الصريح في العلية أن لا يقوم دليل يدل على أنه لم يقصد بها التعليل.

فإن قام دليل يدل على أنه لم يقصد التعليل فلا تكون صيغة للتعليل مثل أن يضاف الحكم إلى ما لا يصلح أن يكون علة، كما لو قلت لزيد: «لم فعلت هذا؟» فيجيبني ويقول: «لأني أردت»، أو قال: «بسبب إني أردت» أو نحو من ذلك، فإن هذه الصيغة وإن كانت صريحة في التعليل إلاَّ أنها ملغاة هنا، ويكون تعليل مجازي، وليس حقيقي، لأنه استعمل اللفظ في غير محله.

* * *

خلاف العلماء في صيغة «إنَّ» و «فإنَّ»

ولقد اختلف العلماء في صيغة «إنَّ» المكسورة الهمزة المشددة النون، وصيغة «فإن»، هل هي من صيغ الصريح في التعليل، أو من الظاهر أو من الإيماء؟ على مذاهب:

المذهب الأول

قوله: (فأما لفظة «إنَّ» مثل قوله ــ عليه السلام ــ : «إنها رجس»، وقال في الهرة: «إنها ليست بنجس إنها من الطوافين عليكم»، و «ولا تنكح المرأة على عمتها، ولا على خالتها إنكم إن فعلتم ذلك قطعتم أرحامكم»، فإن انضم إلى «إنَّ» حرف الفاء فهو آكد نحو قوله ــ عليه السلام ــ :

«لا تقربوه طيباً فإنه يبعث ملبياً»، قال أبو الخطاب هذا صريح في التعليل).

ش: **أقول**: المذهب الأول: أن صيغة «إنَّ» وصيغة «فإنَّ» من الصريح في التعليل.

ذهب إلى ذلك كثير من العلماء: كالآمدي، وابن الحاجب، وأبي يعلى، وغيرهم.

ومن أمثلة التعليل بصيغة «إن» ما رواه ابن مسعود عن النبي ﷺ أنه قال ــ في الرواية ــ «إنها رجس»، وفي رواية: «إنها ركس»، والركس هو الرجس، وهو المستقذر والمنتن.

ومن ذلك ما روي عن النبي ﷺ أنه قال: «إنها ليست بنجس، إنها من الطوافين عليكم والطوافات»، فقد علل طهارة سؤر الهرة بكثرة ترددها على المنازل، ومشقة الاحتراز منها.

ومن ذلك قوله: «لا تنكح المرأة على عمتها، ولا على خالتها إنكم إن فعلتم ذلك قطعتم أرحامكم»، فقد علل نهيه عن الزواج بخالة الزوجة وبعمتها بأنه يتسبب في قطع الأرحام.

ومن أمثلة التعليل بصيغة «فإن» ــ وهي آكد في التعليل من صيغة «إن» ــ ما روي عن النبي ﷺ أنه قال ــ في المحرم الذي وقصته ناقته فمات ــ: «اغسلوه بما وسدر وكفنوه في ثوبيه، ولا تخمروا رأسه، فإن الله يبعثه يوم القيامة ملبياً»، فقد علل عدم تغطية رأسه بأنه لا يزال في إحرام إلى يوم القيامة.

ومن ذلك ما روي عن النبي ﷺ أنه قال ــ في الشهداء ــ: «زملوهم بكلومهم ودمائهم، فإنهم يبعثون يوم القيامة وأوداجهم تشخب دماً».

* * *

وجه كون «فإن» آكد من «إن»

وجه كون «فإن» آكدمن صيغة «إن» لدلالتها على أن ما بعدها سبب للحكم دلالة واضحة.

* * *

بيان مذهب أبي الخطاب

نسب ابن قدامة ــ هنا ــ هذا المذهب إلى أبي الخطاب، وهذا فيه تساهل في النسبة؛ لأن مذهب أبي الخطاب ــ كما في التمهيد ــ هو التفصيل، وبيانه:

أن صيغة «إنَّ» من قسم الصريح في التعليل.

أما صيغة «فإنَّ» فإنه من قسم التنبيه، وهو غير صريح في التعليل.

* * *

المذهب الثاني

قوله: **(وقيل: بل هذا من طريق التنبيه والإيماء إلى العلة، لا من طريق الصريح. والله أعلم).**

ش: **أقول**: المذهب الثاني: أن صيغة «إن» وصيغة «فإن» من باب التنبيه والإيماء إلى العلة، وليس من باب الصريح في التعليل.

ذهب إلى ذلك ابن البناء ــ الحسن بن أحمد بن البناء.

* * *

المذهب الثالث

أن التعليل بصيغة «إن» وصيغة: «فإن» من باب الظاهر.

وهو ما ذهب إليه ناصر الدين البيضاوي، وابن السبكي وبعض العلماء.

* * *

المذهب الرابع

الفصل بينهما:

فالتعليل بصيغة «إن» من قسم الصريح.

والتعليل بصيغة «فإن» من قسم التنبيه والإيماء، وهو مذهب أبي الخطاب.

* * *

الضرب الثاني: التنبيه والإيماء إلى العلة

قوله: (الضرب الثاني: التنبيه والإيماء إلى العلة).

ش: أقول: الضرب الثاني ــ من ضربي إثبات العلة بالأدلة النقلية ــ: التنبيه والإيماء إلى العلة.

* * *

تعريفهما لغة

التنبيه يستعمل في اللغة للقيام والانتباه، يقال: «نبهه» و «أنبهه»، فتنبه وانتبه.

أما الإيماء في اللغة بمعنى الإشارة، مأخوذة من «وما إليه» «يمأ» و «مئا»، أي: أشار، ويأتي الإيماء بمعنى الإشارة بالرأس أو باليد.

فالتنبيه والإيماء لفظان متقاربان في المعنى لغة.

* * *

المراد بهما هنا

الأصوليون استعملوا كلاً منهما في مدلول واحد.

ويريدون به: أن يكون التعليل مفهوماً من لازم مدلول اللفظ وضعاً.

وهو اصطلاحاً: كل اقتران بوصف لو لم يكن هو أو نظيره للتعليل لكان بعيداً، فيحمل على التعليل؛ دفعاً للاستبعاد.

ومعناه: أن ذكر الوصف مع الحكم يمنع أن يكون لا لفائدة؛ لأنه عبث، فتعين أن يكون لفائدة، وهي: إما كونه علة، أو جزء علة، أو شرطاً، والأظهر: كونه علة؛ لأنه الأكثر في تصرف الشارع.

* * *

الفرق بين التنبيه والنص على العلة

تبين بما سبق قوله: أن التنبيه والإيماء إلى العلة يفارق ويخالف النص الصريح على العلة؛ لأن الصريح هو: ما يكون اللفظ فيه دالاً بوضعه على التعليل.

أما الإيماء فإنه يدل بلازمه، أي: أن اللفظ في الإيماء لا يكون موضوعاً للتعليل، وإنما يفهم التعليل فيه من السياق، أو القرائن اللفظية الأخرى بخلاف الصريح كما سبق.

* * *

أنواع التنبيه والإيماء إلى العلة

قوله: (وهو أنواع ستة).

ش: أقول: التنبيه والإيماء إلى العلة ليس نوعاً واحداً، ولكنه ينقسم إلى أنواع كثيرة، اختلف العلماء في هذه الأنواع.

فمنهم من جعله خمسة أنواع، ومنهم من جعله ستة، ومنهم من جعله أكثر من ذلك.

ولكن الحق أن أقسامه وأنواعه ستة. وإليك بيان ذلك:

النـوع الأول

قوله: (أحدها: أن يذكر الحكم عقيب وصفٍ بالفاء، فيدل على التعليل بالوصف، كقوله تعالى: ﴿قُلْ هُوَ أَذًى فَاعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ﴾ [النساء: ٢٢٢]، ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾ [المائدة: ٣٨]، وقول النبي ﷺ: «من بدل دينه فاقتلوه» و «من أحيا أرضاً ميتة فهي له»).

ش: **أقول**: النوع الأول ــ من أنواع التنبيه والإيماء إلى العلة ــ: أن يذكر الوصف أولاً، ثم يأتي في ذكر الحكم مقترناً بالفاء.

وهذا يدل على أن هذا الوصف علة لذلك الحكم، وإلاَّ لما ذكر بعده وهذا شامل لكلام الله ــ تعالى ــ وكلام رسوله ﷺ.

مثاله في كلام الله: قوله تعالى: ﴿قُلْ هُوَ أَذًى فَاعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ﴾ [النساء: ٢٢٢].

فإن ذكر الوصف أولاً: ــ وهو وصف الحيض بأنه أذى ــ ثم ذكر الحكم بعد ذلك ــ وهو تحريم الاقتراب إلى الحائض ــ: يدل على أن علة تحريم وطء المرأة الحائض هي: كون الحيض أذى.

مثال آخر: قوله تعالى ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾ [المائدة: ٣٨].

فإن ذكر الوصف ــ أولاً ــ وهو: وصف هذا الشخص بأنه سارق ثم ذكر الحكم بعد ذلك ــ وهو: قطع اليد ــ يدل على أن علة القطع هي: «السرقة».

مثاله في كلام الرسول ﷺ: قوله ـ عليه الصلاة والسلام ـ : «من بدل دينه فاقتلوه».

فإن ذكر الوصف أولاً ـ وهو: تبديل الدين ـ ثم ذكر الحكم بعد ذلك ـ وهو: القتل ـ يدل على أن علة القتل هو: تبديل الدين.

مثال آخر: قوله ـ عليه الصلاة والسلام ـ : «من أحيا أرضاً ميتة فهي له».

فإن ذكر الوصف أولاً ـ وهو: إحياء الأرض الميتة ـ ثم ذكر الحكم بعد لك ـ وهو: ملكية تلك الأرض ـ يدل على أن علة ملكية تلك الأرض هي: كونه أحياها.

* * *

وجه جعل ذلك من الإيماء إلى العلة

قوله: **(فيدل ذلك على التعليل؛ لأن الفاء في اللغة للتعقيب، فيلزم من ذكر الحكم مع الوصف بالفاء ثبوته عقيبه، فيلزم منه السببية؛ إذ لا معنى للسبب إلاَّ ما ثبت الحكم عقيبه)**.

ش: **أقول**: جميع الأمثلة السابقة وغيرها مما شابهها فيها دلالة على أن الوصف المتقدم علة للحكم المتأخر عنه، ووجهه: أن الفاء ظاهرة في أنها للتعقيب، ولهذا فإنه لو قيل: «جاء زيد فعمرو»، فإن ذلك يدل على مجيء عمرو عقيب مجيء زيد من غير مهلة.

كذا هنا فإن ذكر الحكم مقترناً بالفاء بعد الوصف مباشرة يلزم منه أمران:

الأمر الأول: ثبوت الحكم عقيب ذلك الوصف من غير مهلة.

الأمر الثاني: السببية؛ لأنه لا معنى لكون الوصف سبباً إلاَّ ما ثبت الحكم عقيبه وبعده مباشرة.

وليس ذلك قطعاً، بل ظاهراً؛ لأن الفاء في اللغة ترد بمعنى «الواو» في إرادة الجمع المطلق.

وقد ترد بمعنى «ثم» في إرادة التأخير مع المهلة غير أنها ظاهرة في التعقيب.

* * *

هل تشترط المناسبة لوصف المومأ إليه؟

لقد اختلف العلماء في الحكم المترتب على الوصف هل يشترط لإشعاره بكون الوصف علة: أن يكون الوصف مناسباً لذلك الحكم، أو لا يشترط ذلك؟ على مذهبين:

المذهب الأول

قوله: **(ولهذا يفهم منه السببية وإن انتفت المناسبة نحو قوله: «من مسَّ ذكره فليتوضأ»)**.

ش: **أقول**: المذهب الأول: لا تشترط مناسبة الوصف للحكم.

أي: أن ذكر الوصف أولاً، ثم ذكر الحكم بعده مقروناً بالفاء يدل على أن ذلك الوصف سبب وعلة لذلك الحكم سواء كان ذلك الوصف مناسباً للحكم، أو لم يكن مناسباً له.

ذهب إلى ذلك كثير من العلماء، ومنهم ابن قدامة، وفخر الدين الرازي، وابن الحاجب، وصفي الدين الهندي، والغزالي.

ومثال الوصف المناسب للحكم ما سبق من الأمثلة، فإن وصف السرقة يناسب القطع؛ لأن اليد التي امتدت إلى الحرام يجب أن تقطع.

وكذلك وصف إحياء الأرض يناسب الحكم وهو: أن يعطى تلك الأرض التي أحياها؛ لأنه عانى كثيراً من المشاق من أجل ذلك الإحياء.

وكذلك وصف تبديل الدين يناسب الحكم بقتله؛ لأن من ترك الدين الإسلامي فإنه لم يتركه إلاَّ احتقاراً له فناسب ذلك قتله.

ومثال الوصف غير المناسب للحكم قوله ﷺ: «من مسَّ ذكره فليتوضأ»، فإن ذكر الوصف ـ وهو مسُّ الذكر ـ وذكر الحكم بعد ذلك ـ وهو وجوب الوضوء عند بعضهم ـ يدل على أن علة وجوب الوضوء هي: مسُّ الذكر.

ففهمنا من ذلك: أن سبب الأمر بالوضوء هو: مسّ الذكر، وإن لم يناسب هذا السبب وهذا الوصف الحكم.

وألحق بعضهم بهذا الجنس كل حكم حدث عقيب وصف حادث سواء كان من الأقوال كحدوث الملك والحل عند البيع، والنكاح، والتصرفات أو من الأفعال كاشتغال الذمة عند القتل والإتلاف، أو من الصفات كتحريم الشرب عند طريان الشدة على العصير، وتحريم الوطء عند طريان الحيض.

فإنه يمكن ـ في كل ما سبق ـ أن يقال: لا يتجدد إلاَّ بتجدد سبب، ولم يتجدد إلاَّ هذا، فإذاً هو السبب وإن لم يناسب.

* * *

المذهب الثاني

تشترط مناسبة الوصف للحكم.

أي: أن الوصف المذكور قبل الحكم المقرون بالفاء لا يدل على العلية إلاَّ إذا كان مناسباً لذلك الحكم.

* * *

الراجح ودليله

والراجح عندي: المذهب الأول ــ وهو: أنه لا تشترط مناسبة الوصف للحكم ــ ؛ لأننا لو قلنا: إن الوصف المومأ إليه الخالي عن المناسبة لا يصلح أن يكون علة للحكم فإنه يلزم على هذا القول أمران باطلان وهما: إما أن لا يكون للحكم علة أصلاً، وإما أن تكون له علة أخرى غير ذلك الوصف، وهما باطلان. بيان ذلك:

أما الأول: ــ وهو أن لا يكون للحكم علة أصلاً ــ فهو باطل؛ لأن الحكم بدون العلة والحكمة عبث، والعبث عليه سبحانه وتعالى باطل ولأن الحكم مع علته أكثر فائدة مما إذا لم يكن كذلك، ومما لا شك فيه فإن حمل تصرفات الشارع على ما هو أكثر فائدة أولى وأليق بالمقام.

أما الثاني: ــ وهو أن تكون له علة أخرى غير ذلك الوصف ــ فهذا باطل أيضاً لأن ذلك الغير معدوم، والأصل بقاء ما كان على ما كان.

فلم يبق إلاَّ أن يكون ذلك الوصف الخالي من المناسبة علة للحكم.

* * *

كلام الراوي مثل كلام الشارع في ذلك

قوله: **(ويلحق بهذا القسم: ما رتبه الراوي بالفاء كقوله: «سهى رسول الله ﷺ فسجد» و «رضَّ يهودي رأس جارية فأمر رسول الله ﷺ أن يرض رأسه بين حجرين» يفهم منه السببية).**

ش: **أقول:** إن كلام الشارع، وكلام الراوي سواء في ذلك، ولا فرق بينهما، إلاَّ أن رتبة كلام الراوي أقل من رتبة كلام الشارع في القوة؛ لكونه غير معصوم عن الخطأ.

فإذا ذكر الراوي وصفاً، ثم ذكر بعده حكماً مقروناً بالفاء، فإنه يفهم أن ذلك الوصف سبب وعلة لذلك الحكم.

من أمثلة ذلك: قول الراوي: «سهى رسول الله ﷺ فسجد».

فإن ذكر الوصف أولاً ـ وهو: سهوه ﷺ ـ ثم ذكر بعده الحكم ـ وهو: سجوده ـ يدل على أن السهو علة وسبب لسجوده.

ومن الأمثلة، قول الراوي: «رضَّ يهودي رأس جارية، فأمر به رسول الله ﷺ أن يرض رأسه بين حجرين».

فإن ذكر الوصف أولاً ـ وهو رض اليهودي رأس الجارية ـ ثم ذكر الحكم ـ وهو أمر الرسول ﷺ أن يرض رأسه ـ يدل على أن رضّ اليهودي لرأس الجارية سبب وعلة لأمر الرسول ﷺ في رضّ رأس اليهودي بين حجرين.

وكذلك يقال في قول الراوي: «زنا ماعز فرجم».

* * *

أدلـة ذلـك

لقد استدل على أن كلام الراوي يلحق بكلام الشارع في ذلك.

ـ أي: أن الراوي إذا ذكر وصفاً أولاً، ثم ذكر حكماً بعده مقروناً بالفاء، فإنه يفهم أن ذلك الوصف سبب وعلة لذلك الحكم ـ بأدلة. إليك بيانها:

الدليل الأول

قوله: (فلا يحل نقله من غير فهم السببية؛ لكونه تلبيساً في دين الله).

ش: **أقول**: الدليل الأول ــ من الأدلة على أن كلام الراوي يلحق بكلام الشارع في فهم السببية ــ: أن الصحابـي الذي شهد له الله ورسوله بالعدالة، وبذل النفس والنفيس لإعلاء كلمة الله لا يمكن أن يُعبِّر بلفظ يفهم السببية إلاَّ إذا كان كذلك؛ لأنه يعلم أنه لو عبر بهذا اللفظ الذي يفهم السببية وهو ليس كذلك فإنه يكون ملبساً ومدلساً في دين الله وهذا يتنزه عنه الصحابـي.

* * *

الدليل الثاني

قوله: **(والظاهر أن الصحابـي يمتنع مما يحرم عليه في دينه، لا سيما إذا علم عموم فساده، فيظهر أنه فهم منه التعليل)**.

ش: **أقول**: الدليل الثاني ــ من الأدلة على أن كلام الراوي يلحق بكلام الشارع في فهم السببية ــ: أن الصحابـي يعلم ــ تمام العلم ــ أن هذه الشريعة عامة وشاملة لجميع المكلفين إلى قيام الساعة، فيبعد ــ كل البعد مع علمه هذا ــ أن يعبر بلفظ يفهم السببية، وهو ليس كذلك؛ لأنه لو عبر بهذا اللفظ المفهم للسببية والعلية وهو ليس كذلك لعم فساده، وهذا لا يمكن من الصحابـي.

* * *

الدليل الثالث

قوله: **(والظاهر: أنه مصيب في فهمه؛ إذ هو عالم بمواقع الكلام ومجاري اللغة، فلا يعتقد السببية إلاَّ بما يدل عليها، واللفظ مشعر به)**.

ش: **أقول**: الدليل الثالث ــ من الأدلة على أن كلام الراوي يلحق بكلام الشارع في فهم السببية ــ: أن الصحابـي العالم بمواقع الكلام،

ومجاري اللغة، والعارف بدلالات الألفاظ، واشتقاقاتها لا يمكن أن يعبر بلفظ يفهم السببية إلاَّ إذا كان كذلك بحكم كونه من فصحاء العرب وبحكم معرفته باللغة العربية.

فلو لم يفهم السببية لما عبر بذلك اللفظ الذي أشعرنا بها.

* * *

هل يشترط الفقه في الراوي؟

اتفق العلماء على أن كلام الراوي ملحق بكلام الشارع في أنه يفهم السببية ولكن اختلفوا في هذا الراوي ـ الذي أفهم كلامه السببية والعلية ـ هل يشترط كونه فقيهاً أو لا؟ على مذهبين:

المذهب الأول

قوله: **(ولا يحتاج إلى فقه الراوي)**.

ش: **أقول**: المذهب الأول: أنه لا يشترط فقه الراوي.

أي: أن الراوي ـ إذا ذكر وصفاً، ثم ذكر بعده حكماً مقروناً بالفاء فإنه يفهم أن ذلك الوصف سبب وعلة لذلك الحكم، مطلقاً، أي: سواء كان الراوي فقيهاً، أو غير فقيه، أي: لا يُميز بينهما في القوة.

ذهب إلى ذلك بعض العلماء ـ منهم ابن قدامة هنا ـ .

* * *

دليل أصحاب هذا المذهب

قوله: **(فإن هذا مما يقتبس من اللغة دون الفقه)**.

ش: **أقول**: استدل أصحاب المذهب الأول ـ وهم القائلون بعدم التفريق بين كلام الراوي الفقيه، والراوي غير الفقيه في القبول ـ بقولهم: إن

التعبير بلفظ يفهم منه السببية والعلية لا يقتبس من الفقه، ولكنه يقتبس ويستفاد من اللغة ودلالات الألفاظ.

لذلك اشتراط الفقه في الراوي لا معنى له.

* * *

المذهب الثاني

أنه يشترط فقه الراوي.

أي: أن الراوي الفقيه إذا ذكر وصفاً، ثم ذكر بعده حكماً مقروناً بالفاء فإنه يفهم أن ذلك الوصف سبب وعلة لذلك الحكم بصورة أقوى من كلام الراوي غير الفقيه.

ذهب إلى ذلك أكثر العلماء.

فهم ميزوا بين كلام الراوي الفقيه، وكلام الراوي غير الفقيه فجعلوا الثاني في مرتبة أقل من الأول.

* * *

دليل هذا المذهب

أن احتمال الخطأ والوهم في كلام غير الفقيه أقوى من احتماله في كلام الراوي الفقيه.

* * *

الخلاف لفظي

يظهر مما سبق أن الخلاف بين المذهبين السابقين لفظي، لا أثر له وذلك لأن أصحاب المذهبين متفقون على قبول كلام الراوي الفقيه وغير الفقيه وأنه يفهم السببية والعلية لكن الخلاف في أيهما أقوى فقط؟

فأصحاب المذهب الأول يقولون: إن كلام الراوي الفقيه وكلام الراوي غير الفقيه سواء في إفهام السببية والعلية، ولا فرق بينهما.

أما أصحاب المذهب الثاني فيقولون: إن كلام الراوي الفقيه أقوى في إفهام السببية والعلية من كلام غير الفقيه؛ لأن كلام الفقيه أقل احتمالاً للخطأ.

* * *

موقف بعض العلماء من هذا النوع

ذكر الوصف أولاً، ثم ذكر الحكم ثانياً مقروناً بالفاء يُعتبر هو النوع الأول من أنواع التنبيه والإيماء إلى العلة عند جمهور العلماء.

ولكن خالف بعض العلماء ـ كابن الحاجب وأكثر الحنفية ـ في ذلك وعدوا ذلك من قسم إثبات العلة بالنص، لكنهم لم يعتبروه من الصريح، بل من الظاهر في التعليل، وهذا ممكن، لكن اعتباره من الإيماء أرجح.

* * *

النوع الثاني

قوله: (الثاني: ترتيب الحكم على الوصف بصيغة الجزاء يدل على التعليل به كقوله تعالى: ﴿مَن يَأْتِ مِنكُنَّ بِفَاحِشَةٍ مُّبَيِّنَةٍ يُضَاعَفْ لَهَا ٱلْعَذَابُ ضِعْفَيْنِ﴾ [الأحزاب: ٣٠]، ﴿۞ وَمَن يَقْنُتْ مِنكُنَّ لِلَّهِ وَرَسُولِهِۦ وَتَعْمَلْ صَٰلِحًا نُّؤْتِهَآ أَجْرَهَا مَرَّتَيْنِ﴾ [الأحزاب: ٣١]، ﴿وَمَن يَتَّقِ ٱللَّهَ يَجْعَل لَّهُۥ مَخْرَجًا﴾ [الطلاق: ٢]، أي: لتقواه، وقول النبي ﷺ: «من اتخذ كلباً إلاَّ كلب ماشية أو صيد نقص من أجره كل يوم قيراطان، وكذلك ما أشبهه).

ش: **أقول**: النوع الثاني ـ من أنواع التنبيه والإيماء إلى العلة ـ: «ترتب الحكم على الوصف بصيغة الجزاء والشرط».

فإذا وردت أداة من أدوات الشرط فإن فعل الشرط يكون وصف وعلة، وفعل الشرط يكون هو الحكم.

من أمثلته: قوله تعالى: ﴿مَن يَأْتِ مِنكُنَّ بِفَاحِشَةٍ مُّبَيِّنَةٍ يُضَاعَفْ لَهَا الْعَذَابُ ضِعْفَيْنِ﴾ [الأحزاب: ٣٠].

فورود الوصف ــ وهو الإتيان بالفاحشة ــ فعلاً للشرط «مَنْ» يدل على أنه علة وسبب للحكم ــ وهو مضاعفة العذاب ــ .

إذن تقول: علة وسبب مضاعفة العذاب هو: الإتيان بالفاحشة.

مثال آخر: قوله تعالى: ﴿۞ وَمَن يَقْنُتْ مِنكُنَّ لِلَّهِ وَرَسُولِهِ وَتَعْمَلْ صَالِحًا نُّؤْتِهَا أَجْرَهَا مَرَّتَيْنِ﴾ [الأحزاب: ٣١].

فورود الوصف ــ وهو القنوت لله ورسوله والعمل الصالح ــ فعلاً للشرط «مَنْ» يدل على أنه علة وسبب للحكم ــ وهو: مضاعفة الأجر ــ .

إذن تقول: إن سبب وعلة مضاعفة الأجر هو: القنوت لله ورسوله والعمل الصالح.

مثال ثالث: قوله تعالى: ﴿وَمَن يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَل لَّهُ مَخْرَجًا﴾ [الطلاق: ٢].

فورود الوصف ــ وهو تقوى الله ــ فعلاً للشرط «مَنْ» يدل على أنه علة وسبب للحكم وهو: إخراجه من الضيق الذي هو فيه.

إذن: سبب وعلة إخراجه من ضيقه هو: تقوى الله.

مثال رابع: «من اتخذ كلباً ــ إلاَّ كلب ماشية أو صيد ــ نقص من أجره كل يوم قيراطان».

فورود الوصف ــ وهو اتخاذ الكلب ــ فعلاً للشرط «مَنْ» يدل على أنه علة وسبب للحكم ــ وهو: نقصان أجره ــ .

فنقول: إن سبب وعلة نقصان أجره هو اتخاذه للكلب.

وهكذا في كل مثال.

* * *

وجه جعل ذلك من الإيماء إلى العلة

قوله: **(فإن الجزاء يتعقب شرطه ويلازمه، ولا معنى للسبب إلاَّ ما يستعقب الحكم ويوجد بوجوده).**

ش: **أقول**: وجه جعل ذلك من الإيماء إلى العلة: أن الجزاء والجواب يتعقب فعل الشرط ويلازمه، ولا ينفك عنه، ومعروف أن السبب يثبت الحكم عقبه ويوجد بوجوده.

وهذا يعني: أن الشرط في مثل هذا المقام سبب للجزاء والجواب.

* * *

موقف بعض العلماء من هذا النوع

خالف بعض العلماء في ذلك النوع، فقالوا: إن هذا النوع لا يعتبر من أنواع التنبيه والإيماء إلى العلة، بل من قسم النص على العلة، لكنه ليس من الصريح، بل هو من الظاهر في التعليل.

والحق: أنه من أنواع الإيماء إلى العلة كما سبق.

* * *

النوع الثالث

قوله: **(النوع الثالث: أن يسأل النبي ﷺ ـ عن أمر حادث، فيجيب بحكم فيدل على أن المذكور في السؤال علة، كما روي أن أعرابياً أتى النبي ﷺ فقال: «هلكت وأهلكت» قال: «ما صنعت؟» قال: واقعت أهلي في رمضان، فقال ـ عليه السلام ـ : «أعتق رقبة»).**

ش: **أقول**: النوع الثالث ــ من أنواع التنبيه والإيماء إلى العلة ــ: لو أن حادثة وقعت، فرفعت إلى النبـي ﷺ فسئل عن حكمها، فذكر عقيب هذا السؤال حكماً، فإن هذا يدل على كون ما حدث ووقع علة لذلك الحكم الذي ذكره النبـي ﷺ.

فمثلاً لما سأله الأعرابـي وقال له: «يا رسول الله: إني وقعت على أهلي في رمضان».

أي: أسألك عن حكم ذلك، فلما قال له النبـي ﷺ: «أعتق رقبة» غلب على الظن: أن الوقاع ــ وهو الجماع في نهار رمضان ــ علة وسبب للحكم وهو ــ وجوب الكفارة.

* * *

وجه كون ذلك إيماء

قوله: (**فيدل على أنه الوقاع سبب؛ لأنه ذكره جواباً له، والسؤال كالمعاد في الجواب، فكأنه قال: «واقعت أهلك فأعتق رقبة»**).

ش: **أقول**: وجه كون الوقاع سبباً وعلة للحكم: أنه لما كان الحكم الذي ذكره رسول الله ﷺ جواباً عن سؤال الأعرابـي فإنه يتضمن أن يكون السؤال معاداً في الجواب، فكأنه قال: «واقعت أهلك في نهار رمضان فأعتق رقبة».

* * *

اعتراض على ذلك

أورد بعضهم اعتراضاً ذلك قائلاً: إن ما ذكره الرسول ﷺ يحتمل أن لا يكون جواباً عن سؤال الأعرابـي؛ لأنه قد يكون جواباً عن سؤال آخر، أو هو ابتداء كلام، أو هو زجر للأعرابـي عن الكلام.

جـوابـه

قوله: (واحتمال المذكور عنه ليس بجواب ممتنع؛ إذ يفضي ذلك إلى خلو محل السؤال عن الجواب، فيتأخر البيان عن وقت الحاجة، وهو ممتنع باتفاق).

ش: **أقول**: يمكن أن يجاب عن ذلك الاعتراض بأن يقال: إن هذه الاحتمالات قد تتصور عقلاً، لكنها ممتنعة هنا؛ لأن قول الرسول ﷺ: «أعتق رقبة» ــ لو لم يكن جواباً عن سؤال الأعرابي للزم خلو سؤال الأعرابي عن الجواب مما يفضي ويؤدي إلى تأخير البيان عن وقت الحاجة، وهذا غير جائز باتفاق ــ كما بيناه سابقاً ــ .

أي: أن الأعرابي بحاجة ماسة إلى الجواب عما حصل له من مصيبة كما قال: «هلكت وأهلكت»، فلو لم يكن قوله: «أعتق رقبة» جواباً له لبقي سؤال الأعرابي من غير جواب؛ إذ لا يوجد غير هذه العبارة، ولزم تأخير البيان عن وقت الحاجة إليه وهو ممتنع بالاتفاق.

* * *

موقف بعض العلماء من هذا النوع

قال بعض العلماء: إن هذا النوع ــ وهو النوع الثالث من أنواع الإيماء إلى العلة ــ يرجع إلى النوع الأول ــ من أنواع الإيماء إلى العلة ــ .

غاية ما في الأمر: أن هذا النوع كانت الفاء فيه ظاهرة، وهنا مقدرة.

قلت: وهذا الرأي سديد، لكنه لا يعد بدرجة النوع الأول في القوة كما هو الشأن فيما كانت الفاء فيه ظاهرة، بل يعد أقل رتبة منه؛ لأن المقدر وإن كان متساوياً مع الظاهر في أصل الثبوت، إلاَّ أنه لا يساويه في القوة.

* * *

النوع الرابع

قوله: **(النوع الرابع: أن يذكر مع الحكم شيئاً لو لم يقدر التعليل به كان لغواً غير مفيد، فيجب تقدير الكلام على وجه مفيد؛ صيانة لكلام النبي ﷺ عن اللغو)**.

ش: **أقول**: النوع الرابع ــ من أنواع التنبيه والإيماء إلى العلة ــ : أن يذكر الشارع وصفاً مع الحكم، ولم يصرح بالتعليل به، ولكن لو لم يكن الحكم معللاً به لما كان لذكره فائدة.

ولذلك قالوا: إن هذا يفيد العلية ظناً؛ بناء على أنه لو لم يكن كذلك، لكان ذكره لغواً وعبثاً لا فائدة فيه.

فيجب تقدير الكلام على وجه مفيد؛ وذلك صيانة لكلام الشارع عن اللغو وعدم الفائدة.

ولا طريق إلى ذلك إلاَّ بجعل ذلك الوصف علة لذلك الحكم، وإذا كان ذكر عديم الفائدة في كلام العقلاء لا يوجد، فعدم وروده في كلام الشارع أولى.

والأمثلة ستأتي أثناء ذكرنا لأقسامه.

* * *

أقسام هذا النوع

قوله: **(وهو قسمان)**.

ش: **أقول**: النوع الرابع ــ من أنواع الإيماء والتنبيه إلى العلة ــ ينقسم إلى قسمين هما:

* * *

القسم الأول

قوله: (أحدهما: أن يستنطق السائل عن الواقعة بأمر ظاهر الوجود، ثم بذكر الحكم عقيبه كما سئل الرسول ﷺ عن بيع الرطب بالتمر فقال: «أينقص الرطب إذا يبس»؟ قالوا: نعم، قال: «فلا إذن» فلو لم يقدر التعليل به كان الاستكشاف عن نقصان الرطب غير مفيد لظهوره).

ش: أقول: القسم الأول ــ من أقسام النوع الرابع من أنواع الإيماء إلى العلة ــ: أن يتوجه سؤال إلى النبي ﷺ عن حكم شيء ما، فيسأل ــ عليه السلام ــ عن وصف له، وبعد أن يخبر بذلك الوصف، يقول حكمه فيه.

فهذا يفيد أن ذلك الوصف الذي أخبروه فيه علة لذلك الحكم الذي نطق به بعده.

مثاله: أن النبي ﷺ سئل عن جواز بيع الرطب بالتمر، فقال ــ عليه الصلاة والسلام ــ: «أينقص الرطب إذا جف؟» فقالوا: «نعم» فقال ــ عليه الصلاة والسلام ــ: «فلا إذن».

فقد دل سؤاله واستكشافه عن نقصان الرطب عند الجفاف على أن هذا النقصان علة لعدم جواز بيعه رطباً.

ولو لم يفهم منه ذلك لما كان للسؤال عنه وذكره الحكم بعده فائدة.

* * *

القسم الثاني

قوله: (الثاني: أن يعدل في الجواب إلى نظير محل السؤال، كما روي أنه لما سألته الخثعمية عن الحج عن الوالدين، فقال ــ عليه السلام ــ: «أرأيت لو كان على أمك دين فقضيته أكان ينفعها؟» قالت: نعم، قال: فدين الله أحق بالقضاء فيفهم منه التعليل بكونه ديناً تقريراً لفائدة التعليل).

ش: **أقول**: القسم الثاني ـ من أقسام النوع الرابع من أنواع الإيماء إلى العلة ـ: أن يتوجه سؤال إلى النبي ﷺ عن حكم واقعة معينة فيذكر الرسول ﷺ حكم حادثة أخرى مشابهة لها منبهاً على وجه الشبه بذكر وصف مشترك بينهما، فيفيد: أن ذلك الوصف علة لذلك الحكم.

مثال ذلك: ما روي أن امرأة من جهينة جاءت إلى رسول الله ﷺ فقالت: يا رسول الله إن أمي نذرت أن تحج فلم تحج حتى ماتت أفأحج عنها؟ فقال: «أرأيت لو كان على أمك دين فقضيته أكان يجزي عنها؟» قالت: نعم، قال: «فدين الله أحق أن يقضى».

فقد ذكر النبي ﷺ نظير دين الله، وهو دين الآدمي، ونبه على التعليل به؛ لكونه علة الانتفاع.

ولو لم يكن قد ساقه لهذا الغرض لكان عبثاً، ففهم أن نظيره في المسؤول عنه ـ وهو دين الله وهو الحج ـ كذلك علة لمثل ذلك الحكم وهو: النفع.

تنبيه: بعضهم جعل هذا النوع أربعة أقسام، ولكن الحق: أنه ينقسم إلى قسمين كما ذكر، وما ذكره البعض من القسمين الآخرين يرجعان إلى ما سبق من الأنواع.

* * *

النوع الخامس

قوله: (النوع الخامس: أن يذكر في سياق الكلام شيئاً لو لم يعلل به صار الكلام غير منتظم كقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَوٰةِ مِن يَوۡمِ ٱلۡجُمُعَةِ فَٱسۡعَوۡاْ إِلَىٰ ذِكۡرِ ٱللَّهِ وَذَرُواْ ٱلۡبَيۡعَۚ﴾ [الجمعة: ٩]، فإنه يعلم منه التعليل للنهي عن البيع بكونه مانعاً من السعي إلى الجمعة؛ إذ لو قدرنا النهي عن

البيع مطلقاً من غير رابطة الجمعة يكون خبطاً في الكلام، وكذا قوله ـ عليه السلام ـ : «لا يقضى القاضي بين اثنين وهو غضبان» تنبيه على التعليل بالغضب؛ إذ النهي عن القضاء مطلقاً من غير هذه الرابطة لا يكون منتظماً).

ش: **أقول**: النوع الخامس ـ من أنواع التنبيه والإيماء إلى العلة ـ أن يأتي أمر الشارع أو نهيه في أمر ما، ثم يذكر في أثناء هذا الأمر أو هذا النهي شيئاً آخر لو لم يقدر كونه علة لذلك الحكم المطلوب لم يكن له تعلق بالكلام لا بأولة، ولا بآخره مما قد يعتبر خبطاً واضطراباً في الكلام ينزه الشارع عنه.

مثاله: قوله تعالى: ﴿إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَوٰةِ مِن يَوۡمِ ٱلۡجُمُعَةِ فَٱسۡعَوۡاْ إِلَىٰ ذِكۡرِ ٱللَّهِ وَذَرُواْ ٱلۡبَيۡعَۚ﴾ [الجمعة: ٩]، فيفهم من ذلك: أن علة النهي عن البيع هي: كونه مانعاً من السعي إلى الجمعة؛ لأننا لا يمكن أن نقدر أن النهي عن البيع مطلقاً؛ فإنه متناقض مع قوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلۡبَيۡعَ﴾ [البقرة: ٢٧٥]، فلم يبق إلاَّ أن يكون النهي عن البيع في وقت محدد وهو وقت كونه شاغلاً عن السعي للجمعة.

ونبين ذلك بصورة أوضح فنقول:

إن الآية سيقت لبيان أحكام الجمعة، لا لبيان أحكام البيع، وقوله تعالى: ﴿وَذَرُواْ ٱلۡبَيۡعَۚ﴾ [الجمعة: ٩]، صيغة أمر، إلاَّ أنه في معنى النهي؛ لأن النهي: طلب ترك الفعل، فهو طلب لترك البيع، ولما كان كذلك ـ وقد ذكر عقيب أحكام الجمعة ـ فإن هذا يشير إلى أن النهي عن البيع علته المنع من السعي الواجب إلى الجمعة، بدليل: ارتباطه بأحكام الجمعة، ولو لم يقدر ذلك لم يكن مرتبطاً بما قبله، فكان ذكره عبثاً ما دام أنه لم يسق له الكلام، ولا تعلق له به، وهو محال على الله ـ تعالى ـ ومن المعلوم: أن

البيع لا يمنع منه مطلقاً، فدل على أنه ممنوع في وقت محدد، وحال محددة، وهي: وقت أن يكون شاغلاً عن السعي للجمعة الواجب على المكلفين.

مثال آخر: ما روي عن النبـي ﷺ أنه قال: «لا يقضي القاضي بين اثنين وهو غضبان».

فهنا قد نبه الرسول ﷺ على أن علة النهي عن القضاء هي: الغضب الذي يعكر صفو الفكر عن التركيز؛ لأننا لا يمكن أن نقدر أن النهي عن القضاء مطلقاً من غير رابطة الغضب؛ حيث يكون متناقضاً مع ما ورد من الأمر بتولي القضاء لمن كان أهلاً له.

فدل على أن المنهي عنه هو: القضاء في حال الغضب؛ لأنه يؤدي إلى عدم العدل، وعدم فهم أدلة الخصمين.

* * *

النوع السادس

قوله: (النوع السادس: ذكر الحكم مقروناً بوصف مناسب، فيدل على التعليل به كقوله تعالى:

﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقۡطَعُوٓاْ أَيۡدِيَهُمَا﴾ [المائدة: ٣٨]، ﴿إِنَّ ٱلۡأَبۡرَارَ لَفِي نَعِيمٖ ۝١٣ وَإِنَّ ٱلۡفُجَّارَ لَفِي جَحِيمٖ﴾ [الانفطار: ١٣ ــ ١٤]، أي: لبرهم وفجورهم، فإنه يسبق إلى الأفهام التعليل به، كما لو قال: «أكرم العلماء وأهن الفساق» يفهم منه: أن إكرام العلماء لعلمهم، وإهانة الفساق لفسقهم، فكذلك في لفظات الشارع، فإن الغالب منه اعتبار المناسبة، بل قد نعلم أنه لا يرد بالحكم إلاَّ لمصلحة، فمتى ورد الحكم مقروناً بمناسب فهمنا التعليل به).

ش: **أقول**: النوع السادس ـ من أنواع التنبيه والإيماء إلى العلة ـ: أن يذكر الشارع مع الحكم وصفاً مناسباً لأن يكون علة لذلك الحكم.

مثاله: قوله تعالى: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا﴾ [المائدة: ٣٨].

فذكر الشارع ـ هنا ـ للحكم ـ وهو: القطع ـ وقد اقترن بوصف مناسب ـ وهو: السرقة ـ يدل على أن ذلك الوصف علة لذلك الحكم.

والوصف مناسب للحكم؛ حيث إن السارق يناسبه قطع اليد التي امتدت لأخذ مال الغير، والتقدير يكون: «قطعنا يده؛ لأنه سرق».

مثال آخر: قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلْأَبْرَارَ لَفِى نَعِيمٍ﴾ [الانفطار: ١٣].

فذكر الشارع الحكم ـ وهو جعلهم في النعيم ـ وقد اقترن بوصف مناسب ـ وهو البر ـ يدل على أن ذلك الوصف علة لذلك الحكم.

والوصف مناسب للحكم؛ حيث إن البار يناسبه جعله في النعيم، والتقدير: «جعلنا الأبرار في النعيم؛ لبرهم».

مثال ثالث: قوله تعالى: ﴿وَإِنَّ ٱلْفُجَّارَ لَفِى جَحِيمٍ﴾ [الانفطار: ١٤].

فذكر الشارع ـ هنا ـ للحكم ـ وهو جعلهم في الجحيم ـ وقد اقترن بوصف مناسب ـ وهو الفجور ـ يدل على أن ذلك الوصف علة لذلك الحكم.

والوصف ـ كما تلاحظ ـ مناسب للحكم؛ حيث إن صفة الفجور تناسب جعلهم في الجحيم، والتقدير: «جعلنا الفجار في الجحيم؛ لفجورهم».

وهذا الحكم عام في كلام الشارع، وكلام المكلفين لا فرق بين الكلامين.

فغالب كلام وألفاظ الشارع قد اعتبرت فيه المناسبة ـ كما سبق التمثيل عليه ـ.

ومثال كلام المكلف: قولنا: «أكرم العلماء».

فهنا ذكر الحكم ـ وهو الإكرام ـ وهو مقرون بوصف مناسب ـ وهو العلم ـ يدل على أن الوصف المناسب علة لذلك الحكم.

أي: أننا ما أكرمناهم إلاَّ من أجل علمهم.

والوصف مناسب للحكم؛ حيث إن العالم يناسبه الإكرام.

مثال آخر: قولنا: «وأهن الفساق».

فذكر الحكم ـ وهو: الإهانة ـ وهو مقترن بوصف مناسب ـ وهو: الفسق ـ يدل على أن الوصف علة لذلك الحكم.

والوصف مناسب للحكم، حيث إن الفاسق تناسبه الإهانة.

والتقدير: «أهن الفساق؛ لفسقهم».

والخلاصة: أننا نعلم أن الشارع لا يورد حكماً إلاَّ وفيه مصلحة للعباد؛ فإذا ورد الحكم مقروناً بمناسب يغلب على ظننا أن هذا الوصف لذلك الحكم.

لذلك عرف المناسب بأنه: الوصف الظاهر المنضبط الذي يحصل عقلاً من ترتب الحكم عليه ما يصلح أن يكون مقصوداً من حصول مصلحة، أو دفع مفسدة.

* * *

احتمال الوصف المقرون بالحكم

أن يكون هو العلة، أو لتضمنه للعلة

قوله: (ففي هذه المواضع يدل على أن الوصف معتبر في الحكم، لكنه يحتمل أن يكون اعتباره؛ لكونه علة في نفسه، ويحتمل أن اعتباره لتضمنه للعلة نحو: نهيه عن القضاء مع الغضب، ينبه على أن الغضب علة، لا لذاته، بل لما يتضمنه من الدهشة المانعة استيفاء الفكر حتى يلحق به الجائع والحاقن، ويحتمل أن ترتيبه فساد الصوم على الوقاع لتضمنه إفساد الصوم حتى يتعدَّى إلى الأكل والشرب. والظاهر الإضافة إلى الأصل فصرفه عن ذلك إلى ما يتضمنه يحتاج إلى دليل).

ش: **أقول**: إن الوصف في كل موضع من المواضع السابقة رتب الحكم عليه، ومعتبر فيه.

والوصف ينقسم إلى قسمين:

القسم الأول: الوصف الذي اعتبر وكان علة في نفسه وذاته.

مثال قوله تعالى: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا﴾ [المائدة: ٣٨]، فإن الوصف ــ وهو: السرقة ــ هو علة الحكم ــ وهو: القطع ــ.

كذلك قوله ﷺ: «من أحيا أرضاً ميتة فهي له» فإن الوصف ــ وهو: إحياء الأرض الميتة ــ علة للحكم ــ وهو: كون تلك الأرض من حقه ــ.

فهنا اعتبر الوصف المناسب علة في نفسه، دون ما تضمنه.

القسم الثاني: الوصف الذي اعتبر، وكان اعتباره؛ لكونه يحتمل: أن العلة ما تضمنه ذلك الوصف واشتمل عليه.

ومن أمثلته ما روي عن النبي ﷺ أنه قال: «لا يقضي القاضي بين اثنين وهو غضبان».

فهنا: نهى الشارع عن القضاء مع الغضب، والعلة ليست هي: نفس الوصف المناسب ـ وهو الغضب ـ ولكن العلة هي: «الدهشة المانعة من تركيز الفكر» التي تضمنها وصف الغضب.

فظاهر الحديث يدل على أن العلة هي: «الغضب»، ولكن لما علمنا أن الغضب اليسير الذي لا يمنع من استيفاء الفكر لا يمنع من القضاء، وأن الجوع المبرح، والألم المبرح ومدافعة الأخبثين يمنع من استيفاء الفكر وتركيزه علمنا أن علة المنع ليست هي الغضب، بل تشويش الفكر.

هذا ما ذهب إليه بعض العلماء ـ كابن قدامة هنا، والغزالي، وفخر الدين الرازي ـ .

وذهب كثير من العلماء إلى أن علة النهي عن القضاء هي: الغضب نفسه.

فالغضب علة مانعة من القضاء؛ لأن فيه تشويش الفكر واضطراب الحال يؤدي إلى عدم العدل والإنصاف والدقة التي ينبغي للقاضي أن يكون حكمه على وفقها.

فلهذا تجدهم جعلوا العلة ـ هنا ـ من القسم الأول.

وقالوا: إن الحديث وإن دل بظاهره على أن مطلق الغضب علة إلاَّ أن جواز القضاء مع الغضب اليسير يدل على أن مطلق الغضب ليس بعلة، بل الغضب المانع من القضاء إنما هو الغضب الشديد الذي يشوش الفكر، ويمنع القاضي من استيفاء النظر والفكر.

والحق هو ما ذهب إليه ابن قدامة ــ هنا ــ والغزالي ــ وهو: أن الغضب ليس بعلة بذاته، ولكنه تضمن العلة ــ وهو: تشويش الفكر ــ .

أما كون نفس الغضب هو العلة فهذا خطأ؛ لأن الحكم لما دار مع تشويش الفكر وجوداً وعدماً، وانقطع عن الغضب وجوداً وعدماً، وليس بين التشويش والغضب ملازمة أصلاً؛ لأن تشويش الفكر قد يوجد حيث لا غضب، والغضب يوجد حيث لا تشويش، فعلمنا بذلك أنه ليس بينهما ملازمة، وحينئذٍ: تعلم أنه لا يمكن أن يكون الغضب علة، بل العلة إنما هو التشويش ــ فقط ــ إلاَّ أنه يجوز إطلاق لفظ الغضب لإرادة التشويش إطلاقاً لاسم السبب على المسبب.

* * *

أثــر الخــلاف

أصحاب المذهب الأول ــ وهم القائلون: إن العلة هي: تشويش الفكر عن استيفاء الفكر والنظر ــ يقولون: يجوز قياس كل ما يشوش الفكر على الغضب كالجوع، والعطش، والحاقن، والألم، ونحو ذلك، فهم يقولون: إن العلة متعدية.

أما أصحاب المذهب الثاني ــ وهم القائلون: إن العلة هي الغضب؛ لكونه مشوشاً للفكر ــ فإنهم ذهبوا إلى أن العلة قاصرة، فلا يجوز قياس الجوع والألم ونحوه عليه.

مثال آخر ــ للقسم الثاني ــ وهو: الوصف الذي تضمن علة ــ حديث الأعرابي ــ وهو: أن أعرابياً جاء إلى النبي ﷺ فقال: «وقعت على أهلي في نهار رمضان»، فقال الرسول ﷺ: «أعتق رقبة».

فقال بعض العلماء: إن الرسول ﷺ أوجب الكفارة بسبب الوقاع،

أي: رتب فساد الصوم على الوقاع، والوقاع وصف مناسب متضمن لعلة؛ حيث تضمن إفساد الصوم.

وقالوا ذلك حتى يقاس على الوقاع: كل مفسد للصوم كالأكل والشرب عمداً بجامع: إفساد الصوم المحترم.

ولكن الحق في ذلك: أن علة الكفارة هي: وقاع مكلف في نهار رمضان ــ فقط ــ وهو وصف مناسب، هو بنفسه العلة؛ لأن هذا هو الظاهر، فيصرف إليه؛ لأنه الأصل، فصرفه عن هذا الأصل والظاهر إلى شيء تضمنه يحتاج إلى دليل وبرهان.

وقد تكلمنا عن ذلك في «تنقيح المناط».

تنبيه: هناك أنواع أخرى للتنبيه والإيماء إلى العلة ذكرها بعض العلماء، وخالف آخرون فيها.

تنبيه آخر: أنواع الإيماء ليست بمتضاده، ولا متناقضة، وبناء على ذلك فلا مانع من أن يأتي مثال واحد ينطبق على أكثر من نوع.

فبعض الأمثلة يكون الإيماء والتنبيه فيه من عدة جهات بحسب جهة النظر فيه ــ وقد لاحظت ذلك في الأمثلة السابقة ــ .

* * *

القسم الثاني

إثبات العلة الشرعية بالإجماع

قوله: **(القسم الثاني: ثبوت العلة بالإجماع)**.

ش: **أقول**: القسم الثاني ــ من أقسام إثبات العلة الشرعية، أو من مسالك العلة ــ : الإجماع.

وقد سبق بيان أن أكثر العلماء يقدمون الإجماع على النص على العلة، وذلك لأنه لا يتطرق إليه احتمال النسخ والتأويل.

* * *

موقف العلماء من كون الإجماع مثبتاً للعلة

لقد اختلف العلماء في هذا المسلك على مذهبين:

المذهـب الأول

أن الإجماع يعتبر من أقوى الأدلة على إثبات العلة الشرعية.

أي: هو أقوى مسلك من مسالك العلة.

وهذا هو مذهب جمهور العلماء من السلف والخلف.

* * *

المذهـب الثانـي

أن الإجماع لا يعتبر مسلكاً من مسالك العلة، ولا دليلاً من الأدلة التي تثبت به العلة الشرعية.

وحكي ذلك عن القاضي أبي بكر الباقلاني، ونقل عنه قوله ـ بعدما ذكر مذهب الجمهور السابق ـ: «وهذا لا يصح عندنا فإن القياسين ليسوا كل الأمة، ولا تقوم الحجة بقولهم».

وقال الشوكاني ـ مؤيداً لكلام القاضي أبي بكر السابق ـ: «وهذا الذي قاله ـ أي القاضي ـ صحيح، فإن المخالفين في القياس كلاً أو بعضاً هم بعض الأمة فلا تتم دعوى الإجماع بدونهم».

وقال بعض الشافعية: لا يجوز القياس على الحكم المجمع عليه ما لم يعرف النص الذي أجمعوا عليه.

الراجـــح

هو المذهب الأول وهو: أن الإجماع يعتبر من الأدلة المثبتة للعلة الشرعية ـ أي: من مسالك العلة ـ .

فإذا أجمع القائلون بالقياس ـ وهم الجمهور ـ على علية وصف، فإن إجماعهم هذا صحيح، ما دمنا أننا قد ذكرنا أن القياس نفسه مجمع على صحة الاستدلال به ـ كما سبق ذكر ذلك في حجيته ـ .

أما ما ذكره منكرو القياس ـ من إنكار القياس وعدم القول به ـ فهو باطل من وجهين:

الوجه الأول: أنه لا دليل لهم صحيح على هذا الإنكار، وقد سبق إبطال كل دليل استدلوا به، سواء كان دليلاً عقلياً، أو نقلياً.

الوجه الثاني: أن معظم الشريعة صدر عن اجتهاد وقياس، والنصوص لا تفي بالعشر من معشار الشريعة، وهذا قد تواتر واستفاض، ومع ذلك لم يلتفت منكرو القياس إلى ذلك التواتر، ومن لم يلتفت إلى المتواتر، ولم يحفل بمخالفته لم يعتد بما ذهب إليه، ولم يوثق بقوله.

لذلك، فإن المثبتين للقياس إذا أجمعوا على علية وصف، فإن إجماعهم هذا صحيح. والله أعلم.

* * *

نوعا الإجماع على العلة

الإجماع على العلة نوعان:

النوع الأول: أن يجمع العلماء على علية وصف معين بذاته كإجماعهم على أن «الصغر» علة لثبوت الولاية على الصغير في التصرف بماله.

النوع الثاني: أن يجمع العلماء على أصل التعليل، مع الاختلاف في عين العلة، كإجماعهم على أن تحريم الربا في البر معلل بوصف من الأوصاف، مع أنهم اختلفوا في العلة بعينها، فبعضهم قال: إن العلة هي المكيل، وبعضهم ذهب إلى أن العلة: الطعم، وبعضهم ذهب إلى أنه الادخار، وبعضهم ذهب إلى أنه الوزن.

* * *

أمثلة للعلة المجمع عليها

هناك كثير من الأمثلة على ذلك. وإليك بيانها:

المثـال الأول

قوله: **(كالإجماع على تأثير الصغر في الولاية)**.

ش: **أقـول**: المثـال الأول ــ مـن أمثلـة العلـة المجمـع عليهـا ــ: إجماعهم على أن «الصغر» علة لثبوت الولاية على الصغير في التصرف بماله.

أي: أنه لما منع الصغير من التصرف بماله، أجمع العلماء على أن علة ذلك هي: «الصغر».

لذلك قاسوا على ذلك، ولاية النكاح للصغير بجامع الصغر.

فعندنا أربعة أركان:

الأصل: الولاية على الصغير في التصرف بماله.

الفرع: الولاية في النكاح.

العلة: الصغر ــ وهي مجمع عليها.

الحكم: الولاية على الصغير في النكاح، وجلب ما هو الأصلح له فيه.

المثال الثاني

قوله: (**وكالإجماع على أن علة منع القاضي من القضاء وهو غضبان: اشتغال قلبه عن الفكر، والنظر في الدليل، والحكم، وتغير طبعه عن السكون، والتلبث للاجتهاد**).

ش: **أقول**: المثال الثاني ــ من أمثلة العلة المجمع عليها ــ: ما روي عن النبي ﷺ أنه قال: «لا يقضي القاضي بين اثنين وهو غضبان»، فأجمع أكثر العلماء على أن علة منع القاضي عن القضاء وهو غضبان، هو: «تشويش الفكر، وصرفه عن النظر في أدلة الخصمين وعدم تريثه وسكونه، واضطرابه».

لذلك قاسوا عليه: كل ما يشغل فكره من شدة جوع، وشدة عطش، وشدة ألم، فقاسوا على الغاضب الجائع فعندنا أربعة أركان:

الأصل: الغضبان.

الفرع: الجائع.

العلة: اشتغال الفكر والذهن عن التركيز.

الحكم: أن كلاً منهما يمنع من القضاء بين اثنين.

ومنع بعضهم أن تكون العلة هي: التشويش، وقال: إن العلة هي: الغضب نفسه، لذلك تكون العلة هنا قاصرة.

وقد سبق بيان ذلك.

* * *

المثال الثالث

قوله: (**وكتأثير تلف المال تحت اليد العادية في الضمان، فإنه يؤثر في**

الغصب إجماعاً، فيقيس السارق ـ وإن قطع ـ على الغاصب؛ لاتفاقهما في العلة المؤثرة في محل الوفاق إجماعاً).

ش: **أقول**: المثال الثالث ـ من أمثلة العلة المجمع عليها ـ : تلف مال تحت اليد العادية. بيانه:

أنه على الغاصب ضمان ما أتلف من مال، والوصف المؤثر في ذلك إجماعاً: كون التالف مالاً تلف تحت اليد العادية.

فيقاس عليه: السارق، فإن عليه الضمان حتى لو أقيم عليه الحد بالقطع، فإن هذا لا يعفيه من ضمان ما أتلف، والجامع بينهما: أنه مال تلف تحت اليد العادية.

* * *

المثال الرابع

أن الأخ الشقيق مقدم في الإرث على الأخ لأب، والعلة المجمع عليها هنا هي: امتزاج الجنسين، وكون النسب من الأبوين.

فيقاس عليه: تقديم الأخ الشقيق على الأخ لأب في ولاية النكاح وتحمل العاقلة بجامع امتزاج النسبين في كل منها.

* * *

المثال الخامس

أن البكر الصغيرة يولى عليها، وأجمعوا على أن علة ذلك هي: الصغر.

فيقاس عل ذلك ـ عند الحنفية ـ الثيب الصغيرة في وجوب التولية عليها بجامع الصغر.

* * *

بيان أنه ليس للمعترض المطالبة بتأثير العلة في الأصل والفرع

قوله: (فلا تصح المطالبة بتأثير العلة في الأصل للاتفاق عليها، وإن طولب بتأثيرها في الفرع فجوابه: أن يقال: القياس لتعدية حكم العلة من موضع إلى موضع، وما من تعدية إلاَّ ويتوجه عليها هذا السؤال، فلا يفتح هذا الباب، بل يكلف المعترض الفرق، أو التنبيه على مثار خيال الفرق، وكذلك لو قال: الأخوة من الأبوين أثرت في التقديم في الميراث إجماعاً فالتؤثر في التقديم في النكاح، أو قال: الصغر أثر في ثبوت الولاية على البكر فكذلك على الثيب).

ش: أقول: إذا قاس المستدل الفرع على الأصل بجامع وعلة قد أجمع العلماء عليها، فليس للخصم ـ وهو المعترض ـ أن يطالب بتأثير تلك العلة في الأصل، ولا أن يطالب بتأثير تلك العلة في الفرع، وإن طالب في ذلك فلا يصح ذلك ولا يقبل. وبيان ذلك:

أما الأول ـ وهو: مطالبته بتأثير تلك العلة في الأصل ـ فهو ساقط وباطل؛ وذلك لأن تأثير تلك العلة ثابت بالإجماع كالأمثلة السابقة الذكر.

وأما الثاني ـ وهو: مطالبة الخصم بتأثير تلك العلة في الفرع ـ فهو أيضاً ـ باطل وساقط؛ لأن هذه المطالبة ستكون في كل قياس؛ لأن القياس ـ كما سبق ـ هو: تعدية حكم الأصل إلى الفرع بواسطة الجامع بينهما وهي: العلة.

وما من تعدية ـ وهو القياس ـ إلاَّ ويتجه عليها هذا السؤال ـ وهو مطالبة المعترض بتأثير العلة في الفرع ـ .

فمثلاً يقول المعترض: ما الدليل على أن التشويش ــ مثلاً ــ مؤثر في منع القاضي الجائع من القضاء.

ولو فتح هذا الباب، وهو أن يقبل المستدل والقائس مثل تلك الأسئلة، لما أمكن إغلاقه.

ولكن يكلف المعترض ــ الذي أورد هذا السؤال ــ ببيان الفرق بين الأصل والفرع فإن أورد فرقاً بينهما مقبولاً جاء على سنن الفروق المعروفة، فإنه يلزم القائس أن يجيب عنه، وبين أن ما أثاره من فرق لا يعتبر فرقاً حقيقياً.

فمثلاً: قال المستدل: إن الأخوة من الأبوين أثرت في التقديم في الميراث على الأخوة لأب إجماعاً، فالتؤثر في التقديم في النكاح.

أي: أنه كما قدم الأخوة الأشقاء في الميراث على الأخوة لأب، كذلك يقدم الأخوة الأشقاء في النكاح بجامع امتزاج النسبين.

فيقول المعترض ــ مثلاً ــ : الأخوة لأم أثرت في الميراث؛ لأن مجردها يؤثر في التوريث، فلم قلت ــ أيها القائس ــ : إذا استعمل في الترجيح ما يستقل بالتأثير، فيستعمل حيث لا يستقل، فتقبل المطالبة إذا وردت على هذه الصيغة.

فإن ذكر ذلك لزم المستدل ــ وهو القائس ــ أن يجيب عنه.

أما المطالبة بتأثير العلة في الفرع ــ ابتداء فإنه لا يصح.

كذلك يقال: في المثال الخامس ــ وهو: أن «الصغر» أثر في الولاية على البكر في التزويج، فكذلك أثر في الولاية على الثيب الصغيرة.

فإن طالب المعترض بتأثير العلة في الفرع ــ وهي الثيب الصغيرة ــ فعليه الدليل على ذلك، وذكره للفرق بين الفرع والأصل.

القسم الثالث

إثبات العلة الشرعية بالاستنباط

قوله: **(القسم الثالث: ثبوت العلة بالاستنباط)**.

ش: **أقول**: القسم الثالث ـ من أقسام إثبات العلة الشرعية ـ: الاستنباط.

وتسمى: المسالك العقلية، والمسالك الاجتهادية.

والمراد به: استنباط المجتهد لعلة حكم الأصل باجتهاده.

* * *

أنواع استنباط العلة

قوله: **(وهو ثلاثة أنواع)**.

ش: **أقول**: استنباط العلة من حكم الأصل واستخراجها يتنوع إلى ثلاثة أنواع:

النوع الأول: إثبات العلة بالمناسبة والإخالة.

النوع الثاني: إثبات العلة بالسبر والتقسيم.

النوع الثالث: إثبات العلة بالدوران.

وإليك بيان كل واحد من تلك الأنواع:

النوع الأول

قوله: **(أحدها: إثبات العلة بالمناسبة)**.

ش: **أقول**: النوع الأول ـ من أنواع إثبات العلة بالاستنباط ـ: المناسبة والإخالة.

تعريف المناسبة لغة

المناسبة، أو المناسب يأتي في اللغة بمعنى المشاكل للشيء، ويطلق لغة على الملائمة، ومنه قولهم: «تلائم القوم والتأموا» إذا اجتمعوا واتفقوا وتناسبوا.

ومن العلماء من يفرق بين المناسبة والملائمة.

* * *

تعريفها اصطلاحاً

قوله: (وهو: أن يكون الوصف المقرون بالحكم مناسباً، ومعناه: أن يكون في إثبات الحكم عقيبة مصلحة، ولا يعتبر أن يكون منشأ للحكمة كالسفر مع المشقة، بل متى كان في إثبات الحكم عقيب الوصف مصلحة فيكون مناسباً كالحاجة مع البيع، والشكر مع النعمة، فيدل ذلك على التعليل به؛ إذ قد علمنا أن الشارع لا يثبت حكماً إلاَّ لمصلحة، فإذا رأينا الحكم مفضياً إلى مصلحة في محل غلب على ظننا أنه قصد بإثبات الحكم تحصيل تلك المصلحة فيعلل بالوصف المشتمل عليها).

ش: **أقول**: لقد اختلف العلماء في تعريف المناسب في الاصطلاح، ومن تلك التعريفات ما يلي:

التعريف الأول: أن يكون الوصف الذي اقترن به الحكم مناسباً له وهذا تعريف ابن قدامة ــ هنا ــ .

ومعناه: أن يدرك العقل السليم كون ذلك الوصف سبباً مفضياً إلى مصلحة من المصالح، أو فيه دفع مفسدة من المفاسد.

وأدرك العقل ذلك لوجود رابط «ما» من الروابط العقلية بين ذلك الوصف وتلك المصلحة.

مثال ذلك: قولنا: «حرمت الخمر» لأنها تزيل العقل الذي هو مناط التكليف، وهذا التعليل مناسب؛ لأنه يؤدي إلى حفظ العقل من التخبط، لذلك يقاس على الخمر كل ما يزيل العقل ويغطيه عن إدراك الحقائق كالنبيذ المشتد، والهروين، والحشيش، وجميع أنواع المخدرات، لكن لو قلنا: حرمت الخمر؛ لأنها تقذف بالزبد، أو لأنها تحفظ في الدن أو الزجاجات، فإن ذلك لا يناسب.

فالمناسب يكون ـ على ذلك ـ ما تضمن تحصيل مصلحة كالحاجة فإنها علة لإحلال البيع، والشكر مع النعم. فإن ذلك يدل على التعليل بالأمرين؛ لأننا علمنا أن الشارع لا يأمر بشيء إلاَّ وفيه مصلحة، ولا ينهى عن شيء إلاَّ وفيه مفسدة على العباد.

فإذا علمنا أن الحكم يفضي إلى مصلحة في موضع فإنه يغلب على ظننا أن الشارع قصد بإثبات ذلك الحكم تحصيل تلك المصلحة، فنعلل بالوصف المشتمل على تلك الصلحة.

وهذا التعريف الذي أورده ابن قدامة هو بمعنى تعريف المناسب عند كثير من العلماء، حيث عرفوه بأنه: «الوصف الظاهر المنضبط الذي يحصل عقلاً من ترتب الحكم عليه ما يصلح أن يكون مقصوداً للعقلاء من حصول مصلحة دينية، أو دنيوية، أو دفع مفسدة»، وهذا التعريف المختار عندي.

وفسرت المصلحة بأنها اللذة ووسيلتها.

وفسرت المفسدة بأنها الألم ووسيلته.

وكل من المصلحة والمفسدة يكون على البدن، والنفس، ويكون في الدنيا والآخرة.

وإنما أتي بعبارة: «يصلح أن يكون مقصوداً للعقلاء»؛ لأن العاقل متى ما خير فإنه مما لا شك فيه يختار المصلحة ودفع المفسدة، وهذا معنى كونه مقصوداً.

وأتي بقيد: «الظاهر المنضبط»؛ لأن الخفي منه، وغير المنضبط غير معتبر؛ لأنه غير معلوم، فلا يمكن معرفة الحكم به.

ومن هنا يُلجأ فيما خفي من الأوصاف إلى مظنتها الظاهرة المنضبطة.

فالمشقة ــ مثلاً ــ تظهر في بادىء ذي بدء أنها مناسبة لترتيب الحكم ــ وهو الترخص في الإفطار مثلاً ــ عليها، تحصيلاً للمصلحة المقصودة، وهي: التخفيف، لكنها لما كانت غير منضبطة؛ لأنها ذات مراتب وتختلف باختلاف الأزمان، والأشخاص، تعذر جعلها علة للحكم ومناطاً له، وأنيط الحكم بما يلازمها وهو: السفر؛ لأنه مظنتها.

التعريف الثاني: أن المناسب عبارة عما لو عرض على العقل لتقلته بالقبول، وهذا هو تعريف أبـي زيد الدبوسي الحنفي.

التعريف الثالث: أن المناسب هو: «الملائم لأفعال العقلاء في العادات».

التعريف الرابع: أن المناسب هو: «ما يجلب للإنسان نفعاً، أو يدفع عنه ضرراً».

وهناك تعريفات أخرى للمناسب نكتفي بما ذكرناه عنها والأقرب إلى الصواب منها هو التعريف الأول. والله أعلم.

* * *

تقسيمـات المناسـب

قسم العلماء المناسب بتقسيمات كثيرة، هي كما يلي:

التقسيـم الأول

من حيث تأثيره وعدم تأثيره

قوله: **(إذا ثبت هذا فالمناسب ثلاثة أنواع: مؤثر، وملائم، وغريب).**

ش: **أقول**: التقسيم الأول ـ من تقسيمات المناسب ـ: ينقسم المناسب من حيث تأثيره وعدم تأثيره إلى أقسام أو أنواع ثلاثة:

النوع الأول: المناسب المؤثر.

النوع الثاني: المناسب الملائم.

النوع الثالث: المناسب الغريب.

والسبب في ذلك التقسيم: أن الوصف المناسب إما أن يظهر تأثير عينه في عين الحكم، أو يظهر تأثير عينه في جنس الحكم، أو يظهر تأثير جنسه في عين الحكم، أو يظهر تأثير جنسه في جنس الحكم. وإليك بيان ذلك مع الأمثلة:

النوع الأول: المؤثر

قوله: **(فالمؤثر: ما ظهر تأثيره في الحكم بنص أو إجماع).**

ش: **أقول**: النوع الأول: المناسب المؤثر، وهو: الذي دل النص أو الإجماع على كونه علة للحكم في محل النص، أو في غير محل النص.

* * *

انقســام المؤثــر

قوله: (وهو شيئان).

ش: **أقول**: المناسب المؤثر يتكون من شيئين، هما:

الشيء الأول: ما يظهر تأثير عينه في عين الحكم.

الشيء الثاني: ما يظهر تأثير عينه في جنس الحكم.

ومعنى ذلك: أننا إذا رأينا حكماً قد ترتب على وصف مناسب ثبتت مناسبته بنص أو إجماع ألحقنا به إثبات عين ذلك الحكم، أو جنسه بذلك الوصف المناسب في صورة أخرى.

فهذا هو المؤثر بقسميه، أي: ثبت تأثير الوصف في حكم الأصل المقيس عليه بنص أو إجماع. وإليك بيان ذلك:

* * *

الشيء الأول والقسم الأول من المؤثر

قوله: **(أحدهما: ما يظهر تأثير عينه في عين الحكم كقياس الأمة على الحرة في سقوط الصلاة بالحيض؛ لما فيه من مشقة التكرار؛ إذ قد ظهر تأثير عينه في عين الحكم بالإجماع، لكن في محل مخصوص، فعديناه إلى محل آخر، وهذا لا خلاف في اعتباره عند القائلين بالقياس، ومن خاصيته: أنه لا يحتاج إلى نفي ما عداه في الأصل، ولو ظهر في الأصل مؤثر آخر لم يضر، بل يعلل بهما؛ فإن الحيض، والعدة، والردة تجتمع في امرأة ويعلل تحريم الوطء بالجميع، وهو قسمان: أحدهما: أن يظهر تأثير عينه في عين ذلك الحكم، فهو الذي يقال: إنه في معنى الأصل، وربما يقربه منكرو القياس؛ إذ لا يبقى بين الفرع والأصل مباينة إلاَّ تعدد المحل كقولنا: «إذا ثبت أن الكيل علة في تحريم الربا في البر فالزبيب ملحق به»، ويكون هذا كظهور أثر الوقاع**

في إيجاب الكفارة على الأعرابي، فالتركي والهندي في معناه).

ش: **أقول:** الشيء الأول، أو القسم الأول ـ من قسمي المؤثر ـ : ما يظهر تأثير عينه في عين الحكم.

ويتبين ذلك بالأمثلة:

المثال الأول: الحرة الحائض تسقط عنها الصلاة بالنص والإجماع؛ لوصف مناسب وهو: «مشقة التكرار». بيان ذلك:

أن الصلاة تكرر، فلو وجب قضاؤها لشق عليها ذلك.

فهنا: قد ظهر تأثير عين الوصف ـ وهو المشقة ـ في عين الحكم وهو: سقوط الصلاة.

فقسنا على الحرة الأمة في ذلك؛ لأنهما يشتركان في مشقة التكرار.

المثال الثاني: تجب الولاية على مال الصغير بالإجماع، والعلة هي: الصغر، فهنا اعتبر عين الصغر في عين الولاية في المال بالإجماع.

وهذا لم يختلف فيه القائلون بالقياس.

وهذا الوصف المناسب الذي أثر عينه في عين الحكم يمكن أن يجتمع معه وصف آخر في الأصل المقيس عليه، فاجتماع مؤثرين لا يضر، فيعلل بهما حكم الأصل، ويلحق الفرع بالأصل بجامع الوصف المشترك بينهما.

مثال ذلك: أن يجتمع في امرأة واحدة: «حيض» و «عدة» و «ردة».

أي: توجد امرأة حائض، ومعتدة، ومردة، فهنا لا يجوز وطئها، ويعلل هذا الحكم ـ وهو عدم جواز وطئها ـ بالعلل والأسباب الثلاثة: «الحيض» و «العدة» و «الردة».

ويقاس عليها الأمة؛ لعدم الفارق بين الحرة والأمة في ذلك.

وهذا قد أقر به بعض من ينكر القياس، وهو قريب من تنقيح المناط، حيث إنا قلنا هناك أنه ظهر أثر الوقاع في نهار رمضان في عين الحكم ــ وهو: وجوب الكفارة على ذلك الأعرابي ــ وقلنا: إن الأعجمي والتركي والهندي في معناه؛ لأن العلة عامة وهي: «وقاع مكلف في نهار رمضان»؛ لأن الفرع ــ هنا ــ في معنى الأصل، ولا فرق.

فكذلك يقال: «إذا ثبت أن الكيل علة في تحريم الربا في البر»، فالزبيب في معنى البر فيلحق به؛ لأنه لا فرق بين الفرع والأصل إلاَّ تعدد المحل.

تنبيه: وقع في كلام ابن قدامة ــ فيما سبق ــ اضطراب وتقديم وتأخير وورد ذلك في جميع نسخ الروضة المخطوطة، ولكن هو يريد ما قلته في الشرح. والله أعلم.

* * *

الشيء الثاني ــ أو القسم الثاني من المؤثر ــ

قوله: (**الشيء الثاني: أن يظهر أثر عينه في جنس ذلك الحكم كظهور أثر الأخوة من الأبوين في التقديم في الميراث، فيقاس عليه ولاية النكاح، فإن الولاية ليست هي عين الميراث، لكن بينهما مجانسة**).

ش: **أقول**: الشيء الثاني ــ أو القسم الثاني من قسمي المؤثر ــ: ما يظهر أثر عينه في جنس ذلك الحكم.

ويتبين ذلك بالمثال: فالأخ الشقيق مقدم في الميراث على الأخ لأب فيقاس على ذلك تقديمه في ولاية النكاح.

فوصف «الأخوة» قد اتحد في الأصل والفرع بالنوع.

والحكم ـ الذي هو الولاية والإرث ـ متحدان بالجنس، لا بالنوع.

فصار عندنا وصف ـ وهو الأخوة ـ قد أثر عينه في جنس الحكم، وهو جنس التقديم.

فعين الأخوة أثرت في جنس التقديم.

* * *

الفرق بين قسمي المؤثر

يتبين الفرق بينهما بالمثالين السابقين، فنقول:

إن تأثير المشقة في الأمة والحرة متحدان بالنوع، وسقوط الصلاة فيهما كذلك فمشقة الأمة هي مشقة الحرة، وسقوط الصلاة في حق الأمة هو سقوط الصلاة في حق الحرة.

بخلاف الأخوة مع الولاية والإرث فإنهما متحدان بالنوع فقط؛ لأنهم أخوة وأخوة، ولكن لا نقول: «ولاية وولاية»، ولا نقول: «إرث وارث»، بل نقول: ولاية نكاح، وإرث فلا يجمعهما نوع واحد، بل جمعهما جنس واحد، وهو جنس التقديم.

* * *

النوع الثاني: الملائم

قوله: (النوع الثاني: الملائم، وهو: ما ظهر تأثير جنسه في عين الحكم كظهور أثر المشقة في إسقاط الصلاة عن الحائض؛ فإنه ظهر تأثير جنس الحرج في إسقاط قضاء الصلاة كتأثير مشقة السفر في إسقاط الركعتين الساقطتين بالقصر).

ش: **أقول**: النوع الثاني ــ من أنواع المناسب من حيث التأثير وعدمه ــ الملائم: وهو: ما ظهر تأثير جنسه في عين الحكم.

أي: الملائم هو: ما ظهر تأثير جنس الوصف في عين الحكم.

مثاله: ظهور أثر المشقة في إسقاط الصلاة عن الحائض والنفساء؛ فإنه ظهر تأثير جنس الحرج والمشقة في عين الحكم ــ وهو: إسقاط قضاء الصلاة؛ قياساً على المسافر، فإن مشقة السفر أثرت في عين الحكم ــ وهو: إسقاط الركعتين حين القصر.

* * *

النوع الثالث: الغريب

قوله: **(النوع الثالث: الغريب، وهو: ما ظهر تأثير جنسه في جنس ذلك الحكم، كتأثير جنس المصالح في جنس الأحكام)**.

ش: **أقول**: النوع الثالث ــ من أنواع المناسب من حيث تأثيره وعدم تأثيره ــ : الغريب: وهو ما ظهر تأثير جنسه في جنس الحكم.

مثاله: إلحاق بعض الأحكام ببعض بجامع المناسبة المصلحية المطلقة، كإلحاق شارب الخمر بالقاذف في جلده ثمانين.

أي: أنا باستقراء موارد الشرع ومصادره نجده من حيث الجملة يراعي جنس المصالح في جنس الأحكام.

تنبيه: لقد اختلف العلماء في تعريفات الملائم والغريب اختلافاً واسعاً وسيأتي ذكر بعض ذلك.

* * *

مراتب جنس الوصف والحكم

قوله: **(ثم للجنسية مراتب بعضها أعم من بعض)**.

ش: **أقول**: لما فرغ من بيان أن الحكم ثابت بالوصف، شرع في بيان أن الحكم والوصف جنس تختلف أنواع مدلوله بالعموم والخصوص، وفيما يلي بيان ذلك ليعرف أنواع تأير الأوصاف في الأحكام:

أولاً: مراتب الحكم.

ثانياً: مراتب الوصف.

أولًا:

مراتب الحكم من حيث الخصوص والعموم

قوله: **(فإن أعم الأوصاف كونه حكماً، ثم ينقسم إلى إيجاب، وندب، وتحريم وإباحة، وكراهية، ثم الواجب ينقسم إلى عبادة، وغير عبادة، والعبادة تنقسم إلى صلاة وغيرها، فما ظهر تأثيره في الصلاة الواجبة أخص مما ظهر تأثيره في العبادة، وما ظهر في العبادة أخص مما ظهر في الواجب، وما ظهر في الواجب أخص مما ظهر في الأحكام)**.

ش: **أقول**: مراتب الحكم، وبيان تأثير الوصف عليه.

فأعم مراتب الحكم: وصفه بأنه حكم؛ لأنه يشمل الحكم التكليفي والحكم الوضعي هذه المرتبة الأولى.

المرتبة الثانية: كون هذا واجب ـ مثلاً ـ؛ لأن الحكم التكليفي ينقسم إلى خمسة أقسام: «واجب، ومندوب، ومباح، ومكروه، وحرام». كما سبق بيانه.

المرتبة الثالثة: كون هذا الواجب عبادة؛ لأن الواجب ينقسم إلى قسمين: «عبادة اصطلاحية كالصلاة والزكاة» و «غير عبادة».

المرتبة الرابعة: كون هذه العبادة صلاة؛ لأن الواجب الذي هو عبادة ينقسم إلى صلاة وزكاة وحج، وصوم.

هذه أربع مراتب قد رتبت ترتيباً تنازلياً من الأعم إلى الأخص:

حكم، ثم واجب، ثم عبادة، ثم صلاة.

وتأثير بعض الأوصاف على بعض الأحكام يتفاوت في القوة والضعف، فتأثير الأخص في الأخص أقوى أنواع التأثير، وتأثير الأعم في الأعم أضعف أنواع التأثير، وتأثير الأخص في الأعم، وتأثير الأعم في الأخص يعتبر وسطاً بين الطرفين؛ لأن في كل واحد منهما قوة من حيث الخاصية وضعف من جهة العموم.

فلنرجع إلى المراتب الأربع السابقة فنقول:

الوصف الذي ظهر تأثيره في الصلاة الواجبة أخص مما ظهر تأثيره في العبادة؛ لأن العبادة أعم من الصلاة.

والوصف الذي ظهر تأثيره في العبادة أخص مما ظهر تأثيره في الواجب؛ لأن الواجب ينقسم إلى عبادة وغير عبادة.

والوصف الذي ظهر تأثيره في الواجب أخص مما ظهر تأثيره في الحكم؛ لأن الحكم ينقسم إلى واجب وندب وغيرهما.

* * *

ثانياً:
مراتب الوصف من حيث العموم والخصوص

قوله: (وفي المعاني أعم أوصافه: أنه وصف يناط الحكم بجنسه حتى يدخل فيه الاشتباه، وأخص منه: كونه مصلحة خاصة كالردع، أو سد

الحاجة، فلأجل تفاوت درجات الجنسية في القرب والبعد تتفاوت درجات الظن، والأعلى مقدم على ما دونه).

ش: **أقول**: هذا بيان مراتب الوصف، وقوة تأثيره على الحكم.

فأعم مراتب الأوصاف: كونه وصفاً؛ لأن الوصف يشمل مناط الحكم، والوصف الذي لا يصلح أن يكون مناطاً للحكم، هذه المرتبة الأولى.

المرتبة الثانية: كون هذا الوصف مناطاً للحكم؛ لأن الوصف يشمل نوعين: ما يصلح أن يكون مناطاً، وما لا يصلح أن يكون مناطاً للحكم.

المرتبة الثالثة: كون هذا المناط مصلحة، لأن المناط يشمل نوعين: المناط الذي لا يفهم منه المصلحة، وهو التعبدي، والمناط الذي يفهم منه المصلحة.

المرتبة الرابعة: كون هذه المصلحة خاصة؛ لأن المصلحة قد تكون عامة، وقد تكون خاصة.

مثال المصلحة العامة: كل حكم تضمن مطلق النفع للعباد.

مثال المصلحة الخاصة: كإقامة الحدود لردع الجاني عن أن لا يعود لمثل ما فعل، ولردع وزجر الآخرين لئلا يفعلوا مثل ما فعل.

وكوجوب الزكاة لسد حاجة الفقير.

هذه أربع مراتب رتبت ترتيباً تنازلياً من الأعم إلى الأخص: وصف، ثم مناط، ثم مصلحة، ثم مصلحة خاصة.

وتأثير بعض الأوصاف على بعض الأحكام يتفاوت في القوة والضعف، فتأثير الأخص في الأخص أقوى أنواع التأثير، وتأثير الأعم في

الأعم أضعف أنواع التأثير؛ لأن دلالة الخصوص على الخصوص أقوى من دلالة العموم على العموم.

وتأثير الأخص في الأعم، وتأثير الأعم في الأخص يعتبر وسطاً بين الطرفين كما قلنا سابقاً.

* * *

تعريفات أخرى للملائم والغريب

قوله: **(وقيل: بل الملائم: ما ظهر تأثير جنسه في جنس الحكم كتأثير المشقة في التخفيف، والغريب: الذي لم يظهر تأثيره، ولا ملائمته لجنس تصرفات الشرع، كقولنا: الخمر إنما حرم؛ لكونه مسكراً، وفي معناه: كل مسكر، ولم يظهر أثر السكر في موضع آخر، لكنه مناسب اقترن الحكم به، وقولنا المبتوتة في مرض الموت ترث؛ لأن الزوج قصد الفرار من الميراث فعورض بنقيض قصده؛ قياساً على القاتل لما استعجل الميراث عورض بنقيض قصده فإنا لم نر الشارع التفت إلى مثل هذا في موضع آخر، فتبقى مناسبة مجردة غريبة).**

ش: **أقول**: لما فرغ من ذكر تعريفه المختار للملائم، والغريب، شرع في ذكر تعريفات أخرى لهما، ذكرهما الغزالي. وإليك بيان ذلك:

أولاً: تعريف الملائم هو: ما عهد جنسه مؤثراً في جنس ذلك الحكم.

وهو تعريف الغزالي في «شفاء الغليل».

مثاله: تأثير جنس الوصف ــ وهو: المشقة ــ في جنس الحكم ــ وهو: تخفيف الأحكام كإسقاط الصلاة عن الحائض والنفساء.

أي: أن سقوط قضاء الصلاة إذا علل بالحرج والمشقة، فإن هذا من

جنس معاني الشرع وملائم له، إذا ما نظرنا إلى إسقاط الشرع كثيراً من التكاليف بأنواع من الكلفة، كما هو الشأن في السفر والمرض ونحوهما.

ثانياً: تعريف الغريب هو: الذي لم يظهر تأثيره، ولا ملائمته لجنس تصرفات الشرع.

وهذا تعريف الغزالي في «شفاء الغليل» وفي «المستصفى».

مثال ذلك: أن يقال في الخمر: إنها حرمت لكونها مسكرة، فيقاس عليها كل مسكر، مع أن أثر السكر لم يظهر في موضع آخر، لكنه مناسب فيما يظهر، حيث اقترن الحكم به.

مثال آخر: المطلقة ثلاثاً في مرض الموت حكمنا بأنها ترث؛ لأن الزوج قصد الإضرار بها والفرار من ميراثها، فيعامل بنقيض قصده على ما هو متبع في القواعد الشرعية، قياساً على القاتل ــ الذي قتل مورثه ــ حيث إننا نحرمه من الميراث؛ لأنه استعجل أمراً قبل أوانه فعوقب بحرمانه.

ومن الواضح أن تعليل حرمان القاتل بهذا الواصف لم يناسب جنساً من تصرفات الشرع، مع أنه يبدو مناسباً.

أي: أن الشارع لم يلتفت إلى مثل هذه الأوصاف في مواضع أخرى، فتبقى المناسبة مجردة عن الشواهد، وغريبة.

* * *

موقف بعض العلماء من المناسب الملائم والغريب

قوله: **(وقد قصر قوم القياس على المؤثر)**.

ش: **أقول**: سبق أن ذكرنا أنواع المناسب الثلاثة ــ وهي: المؤثر، والملائم، والغريب، وبينا تعريف كل واحد منها مع التمثيل.

إذا عرفت ذلك، فاعلم أن العلماء القائلين بالقياس قد اتفقوا على أن المؤثر مقبول في كونه وصفاً مناسباً للحكم.

وأما الملائم والغريب فقد اختلفوا في قبولهما، كما اختلفوا في تعريفهما.

وقصر بعض العلماء القياس على المؤثر فقط، وقالوا: لا يصح القياس إلاَّ بجامع وصف مؤثر في الأصل، ومن هؤلاء أبو زيد الدبوسي الحنفي.

* * *

دليل قصر القياس على المؤثر

قوله: (لأن الجزم بإثبات الشارع الحكم رعاية لهذا المناسب تحكم؛ إذ يحتمل أن يكون الحكم ثبت تعبداً كتحريم الميتة، والخنزير، والدم، والحمر الأهلية، وكل ذي ناب من السباع، مع إباحة الضب، والضبع، ويحتمل أن يكون لمعنى آخر مناسب لم يظهر لنا، ويحتمل أن يكون للإسكار؛ فهذه ثلاث احتمالات، فالتعيين تحكم بغير دليل، ووهم مجرد، مستنده أنه لم يظهر إلاَّ هذا، وهذا غلط، فإن عدم العلم ليس علماً بعدم سبب آخر، وبمثل هذا القول بطل القول بالمفهوم، وهذا لا ينقلب في المؤثر، فإنه علم كونه علة بإضافة الحكم إليه نصاً، أو إجماعاً).

ش: **أقول**: استدل من قال: يقصر القياس على الوصف المناسب المؤثر ــ فقط ــ بقوله: أنا لو قلنا بجواز القياس بوصف مناسب غير المؤثر في الأصل ــ كالملائم والغريب ــ لكان ذلك تحكماً ــ وهو: الدعوى بلا دليل ــ.

أي: لو جزمنا بأن الشارع قد أثبت هذا الحكم من أجل ذلك المناسب

غير المؤثر ـــ وهو الملائم والغريب ـــ لكنا قد قلنا شيئاً بلا دليل، وهذا هو التحكم.

فمثلاً: قياس النبيذ على الخمر بسبب وصف الإسكار، فإن ذلك يحتمل ثلاثة احتمالات، هي كما يلي:

الاحتمال الأول: يحتمل أن يكون حكم الشرع بتحريم الخمر تعبداً وتحكماً ـــ أي: غير معلل ـــ مثل تحريم أكل «الخنزير»، و «الميتة» و «الدم» و «الحمر الأهلية» و «كل ذي ناب من السباع» و «كل ذي مخلب من الطير»، مع إباحة أكل «الضب» و «الضبع» و «الثعلب» ـــ عند بعض المذاهب ـــ .

الاحتمال الثاني: يحتمل أن يكون الخمر قد حرم لوصف آخر مناسب غير الإسكار، ولكنه لم يظهر لنا.

الاحتمال الثالث: يحتمل أن يكون الخمر قد حرم لهذا الوصف، وهو: الإسكار.

فهذه ثلاثة احتمالات كلها متساوية.

ولا يمكن أن يرجح أحدها على الآخر إلاَّ بمرجح.

وأنتم عينتم أحدها ـــ وهو الإسكار ـــ بغير دليل صحيح. ولا دليل لكم سوى أنه لم يظهر إلاَّ هذا الوصف المناسب، وهذا وهم مجرد.

أي: أن هذه ثلاثة احتمالات متساوية، فالحكم بواحدة منها تحكم بغير دليل فالمستدل قاض بأنه ليس في الوجود إلاَّ ما ظهر له، فتقول نفسه: إنه لا بد من سبب، ولا سبب للحكم إلاَّ هذا، فإذاً هذا هو السبب، فقوله: «لا بد من سبب» إن سلمناه، فلا نسلم قوله: «لا سبب إلاَّ هذا»؛ لأنه تحكم؛ حيث إن مستنده: أنه لم يعلم إلاَّ هذا، فجعل عدم علمه بسبب آخر

علماً بعدم سبب آخر، وهو غلط، وبمثل هذا الطريق: أبطلتم القول بالمفهوم؛ لأن مستند القائل به: أنه لا بد من باعث على التخصيص، ولم يظهر لنا باعث سوى اختصاص الحكم، فإذاً هو الباعث؛ إذ قلتم: «بم عرفتم أنه لا باعث سواه» فقد يوجد باعث على التخصيص لم يظهر لكم، وهذا الكلام واقع في إمكان التعليل بمناسب لا يؤثر، ولا يلائم.

وهذه الاحتمالات لا يمكن أن تجري في الوصف المناسب المؤثر؛ لأنه عرف كونه علة بإضافة الحكم إليه نصاً، أو إجماعاً، ففيه من القوة ما لا يمكن أن يتطرق إليه أي احتمال، فيقصر القياس عليه.

* * *

الجواب عن ذلك

قوله: **(قلنا: لا يصح ما ذكروه؛ لوجهين)**.

ش: **أقول**: ما ذهب إليه هؤلاء العلماء ــ وهو: أن القياس يقصر على المؤثر، دون الملائم والغريب ــ لا يصح؛ لوجهين هما:

الوجه الأول

قوله: **(أحدهما: أنا قد علمنا من أقيسة الصحابة ــ رضي الله عنهم ــ في اجتهاداتهم أنهم لم يشترطوا في كل قياس كون العلة معلومة بنص، أو إجماع)**.

ش: **أقول**: الوجه الأول ــ من الوجهين اللذين قد بان من خلالهما عدم صحة قول بعض العلماء السابق ــ: أنه بعد تتبع واستقراء ما ثبت عن الصحابة ــ رضي الله عنهم ــ من الاجتهادات والأقيسة أنهم علقوا الأحكام بالأوصاف، ولم يشترطوا في كل قياس: كون العلة معلومة بالنص،

أو الإجماع، ولو كان ذلك مشترطاً لما غفلوا عنه وتركوه، وإلاَّ لزم القدح فيهم، وهذا لا يجوز.

فثبت أنهم اعتبروا الوصف المناسب مطلقاً سواء كان مؤثراً، أو ملائماً، أو غريباً.

* * *

الوجه الثاني

قوله: **(والثاني: أن المطلوب غلبة الظن، وقد حصل، فإن إثبات الشرع الحكم على وفقه يشهد لملاحظة الشرع له، وهذا الاحتمال راجح على احتمال التحكم بما رددنا به مذهب منكري القياس كما في المؤثر، فإن العلة إذا أضيف إليها الحكم في محل احتمل اختصاصها به، وبه اعتصم نفاة القياس، لكن قيل لهم، علم من الصحابة اتباع العلل، واطراح التعبد، مهما أمكن، فكذا هاهنا، ولا فرق).**

ش: **أقول**: الوجه الثاني ــ من الوجهين اللذين قد اتضح من خلالهما فساد قول بعض العلماء السابق ــ: أنه إذا غلب على ظننا أن هذا الوصف قد اقترن الحكم به أخذنا به، وقلنا بأن الحكم مرتبط به، والوصف الملائم، والغريب يفيد الظن بأنه سبب الحكم ومقتضيه، فوجب القول بهما واعتبارهما؛ لأن الظن واجب الاعتبار والعمل به.

فما أثبت الشرع الحكم على وفقه إلاَّ لأنه قد لاحظه، والتفت إليه.

وهذا الاحتمال ــ وهو اعتبار الوصف الملائم والغريب ــ نرجحه على احتمال التحكم والتعبد، كما قلنا ــ فيما سبق ــ حينما قمنا برد مذهب منكري القياس كما في المؤثر؛ فإن العلة إذا أضيف إليها الحكم في محل احتمل أن يكون مختصاً بذلك المحل كما اختص تأثير الزنا بالمحصن،

وتأثير السرقة بالنصاب، فلا يبعد أن يؤثر الصغر في ولاية المال، دون ولاية النكاح، وامتزاج الأخوة في التقديم في الميراث، دون الولاية في النكاح.

وهذا هو مستند نفاة القياس ــ كما سبق بيانه ــ .

لكن أجبنا عن ذلك وقلنا ــ فيما سبق ــ : إنا لما تتبعنا الفتاوى الصادرة عن الصحابة ــ رضي الله عنهم ــ وجدناهم يتبعون العلل والأوصاف، ويتركون تنزيل الشرع على التحكم والتعبد ما أمكن، فكذلك هاهنا، ولا فرق بينهما.

* * *

الجواب عن دليل هؤلاء العلماء

إن العلماء الذين قالوا: يقصر القياس على الوصف المؤثر في الأصل ــ فقط ــ دون الملائم والغريب، ذكروا عبارات ينبغي أن نجيب عنها، وهي كما يلي:

الجواب عن العبارة الأولى

قوله: **(وقولهم: يحتمل أن ثم مناسباً آخر، فهو وهم محض، وغلبة الظن في كل موضع تستند إلى مثل هذا الوهم، ويعتمد انتفاء الظهور في معنى آخر، لو ظهر لبطل الظن، ولو فتح هذا الباب لم يستقم قياس، فإن المؤثر إنما يغلب على الظن؛ لعدم ظهور الفرق، ولعدم ظهور معارض، وصيغ العموم والظواهر إنما تغلب على الظن بشرط انتفاء قرينة مخصصة، ولو ظهرت لزال الظن وإذا لم تظهر جاز التعويل عليه، ولم يظهر لنا من الصحابة إلاَّ اتباع الرأي الأغلب، ولم يضبطوا أجناسه، ولم يميزوا جنساً على جنس، فهمها سلمتم غلبة الظن أوجب اتباعه)**.

ش: **أقول**: لما قال العلماء: «يقصر القياس على المؤثر فقط، دون الملائم والغريب»، وقالوا ــ في دليلهم ــ : «يحتمل أنه يوجد في تحريم الخمر وصف آخر ــ غير الإسكار ــ هو الباعث للشارع، ولم يظهر لنا، وإنما مالت أنفسنا إلى الوصف الذي ظهر لنا؛ لعدم ظهور آخر، لا لدليل دل عليه.»

يجاب عن ذلك: بأن ما ذكرتموه هو وهم محض من وجوه:

الوجه الأول

أن احتمال وصف مناسب آخر بدون إثباته وإظهاره، هذا لا يؤثر في الوصف المناسب الذي غلب على ظننا ــ وهو الإسكار ــ ، ولو أظهر لعرض على عقول المجتهدين فإن كان وصفاً مناسباً أقوى من الظاهر لنا: قبلناه، وإن لم يكن: رددناه.

أما مجرد احتمال وجود وصف فهذا لا يمكن أن يلتفت إليه.

* * *

الوجه الثاني

أنه لو فتح هذا الباب ــ وهو رد ما غلب على الظن بمجرد احتمال وجود وصف آخر ــ لم يستقم أيُّ قياس؛ فإن العلة الجامعة بين الأصل والفرع وإن كانت مؤثرة فإنما يغلب على الظن الاجتماع، لعدم ظهور الفرق، ولعل فيه معنى لو ظهر لزالت عنه غلبة الظن، ولعدم ظهور علة أخرى معارضة لتلك العلة، فلو ظهر أصل آخر يشهد للفرع بعلة أخرى تناقض العلة الأولى لاندفعت غلبة الظن.

* * *

الوجه الثالث

أنه يحصل الظن من صيغ العموم والظواهر بشرط انتفاء قرينة مخصصة لو ظهرت لزال الظن، لكن إذا لم تظهر جاز التعويل، عليه والعمل به.

فكذلك هنا.

* * *

الوجه الرابع

أن الصحابة ــ رضي الله عنهم ــ لما أجمعوا على جواز الاجتهاد لم يظهر لنا من ذلك إلاَّ اتباع الرأي الأغلب ــ بدليل اختلافهم فيما بينهم ــ ولم يضبطوا ويحصروا أجناس غلبة الظن، ولم يميزوا جنساً عن جنس.

فإن سلمتم حصول الظن بمجرد المناسبة وجب اتباعه مطلقاً سواء كان الوصف المناسب مؤثراً، أو ملائماً، أو غريباً.

* * *

الجواب عن العبارة الثانية

قوله: (وقولهم: «هذا وهم» لا يصح، فإن الوهم ميل النفس من غير سبب، والظن: ميلها بسبب، وهذا الفرق بينهما، ومن بنى أمره في المعاملات على الظن كان معذوراً، ومن بناه على الوهم سفه، ولو تصرف في مال اليتيم بالظن لم يضمن، ولو تصرف بالوهم ضمن، وقد بينا الظن هاهنا فيجب اتباعه. والله أعلم).

ش: **أقول**: لما قال بعض العلماء: يُقصر القياس على المؤثر، دون غيره، وعللوا ذلك بقولهم: «إن تعيين أحد الاحتمالات الثلاثة ــ السابقة الذكر في دليلهم ــ تحكم ووهم».

أجيب عن ذلك: بأن كلامكم هذا لا يصح، وذلك؛ لأنه غلب على ظننا أن علة تحريم الخمر هي: الإسكار، وذلك بأمارات وقرائن دلت على ذلك.

وفرق بين الوهم والظن.

فالوهم: ميل النفس من غير سبب مرجح.

أما الظن: ميل النفس بسبب مرجح.

والظن معتبر في الأحكام الشرعية والتصرفات.

فمثلاً: من بنى أمره في المعاملات الدنيوية على الوهم سفه في عقله ومن بناه على الظن كان معذوراً، وتصرفه تصرفاً شرعياً.

ومن تصرف في مال اليتيم بالظن لم يضمن، وإن تصرف بالوهم ضمن، ومن رأى مركب القاضي عند باب الأمير، واعتقد بأن القاضي عند الأمير وبنى على ذلك مصلحة لم يكن متوهماً، والظن يجب العمل به. والله أعلم.

تنبيه: سبق بيان أقسام الوصف المناسب من حيث التأثير وعدم التأثير، وهي الوصف المناسب المؤثر، والملائم، والغريب.

وهناك من يذكر معها اثنين آخرين هما:

المناسب المرسل، وهو الوصف الذي لم يشهد له أصل معين بالاعتبار ولا بالإلغاء، وهو المصلحة المرسلة. ــ كما سبق بيان ذلك ــ .

المناسب الملغى، وهو الوصف الذي لم يشهد له أصل بالاعتبار بوجه من الوجوه، وقد ظهر إلغاؤه، وإعراض الشارع عنه في جميع صوره. وقد سبق بيان الأمثلة عليه في المصلحة المرسلة.

تنبيه آخر: ما سبق ذكره هو تقسيم المناسب من حيث التأثير وعدم

التأثير، وهناك تقسيمات للوصف المناسب غير ما ذكره ابن قدامة ــ رحمه الله ــ قد تركت ذكرها؛ لأنه سبق الإشارة إليها في «المصلحة المرسلة»؛ لأنها داخلة فيما ذكر سابقاً.

* * *

النوع الثاني

إثبات العلة بالسبر والتقسيم

قوله: (النوع الثاني: في إثبات العلة: السبر).

ش: **أقول**: النوع الثاني ــ من أنواع إثبات العلة بالاستنباط والاجتهاد ــ : السبر والتقسيم.

* * *

تعريفهما لغة

والسبر لغة: الأصل، واللون، والهيئة، والمنظر، ومنه قولهم: «حسن السبر»، أي: حسن الهيئة.

ويطلق على الاختبار، يقال: «سبرت الجرح أسبره»: إذا نظرت ما غوره.

والتقسيم لغة: مأخوذ من قسم الشيء إذا جزأه وفرقه.

تنبيه: بعض العلماء يعبر عن ذلك بـ«السبر» كابن قدامة ــ هنا ــ ، وبعضهم يعبرون عنه بـ«التقسيم» فقط، وبعضهم يعبرون عنه بـ«السبر والتقسيم»، وهو الاسم المنتشر.

* * *

المراد بهما عند أهل الأصول

يراد بالسبر عند علماء الأصول: «اختبار الوصف في صلاحيته وعدمها للتعليل به».

ويراد بالتقسيم عندهم: «حصر الأوصاف المحتملة للتعليل، بأن يقال: العلة إما كذا أو كذا».

* * *

تعريفهمـا اصطلاحـاً

قوله: (قال أبو الخطاب: ولا يصح إلاَّ أن تجمع الأمة على تعليل أصل، ثم يختلفون في علته، فيبطل جميع ما قالوه إلاَّ واحدة، فيعلم صحتها كيلا يخرج الحق عن أقاويل الأمة، فنقول: الحكم معلل، ولا علة إلاَّ كذا، أو كذا، وقد بطل أحدهما تعين الآخر).

ش: **أقول**: هذا هو تعريف السبر والتقسيم في اصطلاح العلماء.

أو تقول ــ في تعريفه ــ: السبر والتقسيم هو: حصر الأوصاف الموجودة في الأصل المقيس عليه الصالحة للعلية في عدد، ثم إبطال ما لا يصلح بدليل، فيتعين أن يكون الباقي علة.

* * *

اعتراض على التسمية

جرت عادة العلماء ــ ممن جمعوا بين هذين اللفظين في الذكر ــ أن يقدموا ذكر السبر على التقسيم، ومن خلال التعريف الاصطلاحي للسبر والتقسيم، وبيان المراد منهما، يكون من الأنسب تقديم التقسيم على السبر في الذكر ما دام أنه متقدم عليه في الواقع ونفس الأمر، فيقال: «التقسيم

والسبر»؛ لأن التقسيم مقدم في الوجود على السبر؛ يبدأ بحصر الأوصاف وتعدادها وذكرها وتقسيمها، ثم بعد ذلك يبدأ بسبرها واختبارها ليختار الصالح للتعليل من غيره، ويميز بعضها عن بعض.

* * *

جـوابـه

إن التسمية الصحيحة هي: «السبر والتقسيم» كما انتشر على ألسنة العلماء وفي كتبهم؛ لأمرين:

الأمر الأول: أن السبر وإن تأخر عن التقسيم، فهو متقدم عليه؛ لأن المجتهد أولاً يسبر ويختبر المحل هل فيه أوصاف، أو هو تعبدي، ثم إذا أثبت أن فيه أوصاف يحصر تلك الأوصاف، ويقسمها، ثم يسبر ثانياً، فقدم السبر في اللفظ باعتبار السبر الأول.

الأمر الثاني: أن الأصل هو السبر؛ لأنه هو الذي يؤثر في معرفة العلية، وأما التقسيم فقد وجد؛ لأن السبر يحتاج إلى شيء يُسبَر.

* * *

أمثلة للسبر والتقسيم

قوله: **(مثاله: الربا يحرم في البر بعلة، والعلة الكيل، أو القوت، أو الطعم، وقد بطل التعليل بالقوت، والطعم يثبت أن العلة الكيل)**.

ش: **أقـول**: الأمثلة على استعمال هـذا المسلك ـ وهـو: السبـر والتقسيم ـ لإثبات العلة الشرعية كثيرة جداً، وسأبدأ بمثال له محسوس لتتصور المقصود من السبر والتقسيم، فأقول:

أنت رأيت زيداً يعطي عمراً ألف ريال، فأنت تريد معرفة علة وسبب إعطاء زيد لعمرو هذا المبلغ، فتجتهد، وتحصر ثلاث علل وأسباب لذلك، هي كما يلي:

العلة الأولى: تقول: لعله أعطاه؛ لكونه قريباً.

العلة الثانية: تقول: لعله أعطاه؛ لكون يُسدِّد ديناً عليه.

العلة الثالثة: تقول: لعله أعطاه؛ لكونه فقيراً.

هنا قد انتهيت من استنباط ما يمكن أن يكون علة وسبب لإعطاء زيد لعمرو، وتقول: لا يوجد علة أخرى.

فتبدأ بسبر واختبار هذه العلل؛ إذ لا يمكن أن تجتمع ـ غالباً ـ فتقول:

أما العلة الأولى: ـ وهي: كونه أعطاه لكونه فقيراً ـ فقد ثبت بطلانها؛ لأنك بعد الاستقراء والتتبع ظهر لك أن زيداً ليس قريباً لعمرو.

أما العلة الثانية: ـ وهي: كونه أعطاه لكونه يُسدد ديناً عليه ـ فقد ثبت بطلانها؛ لأنه ثبت بالتتبع والأدلة: أن عمراً ليس بالغني الذي يمكنه إقراض الآخرين.

فلم يبق إلاّ **العلة الثالثة**، وهي: أن زيداً أعطى عمراً؛ لكونه فقيراً؛ حيث ثبت بالأدلة والأمارات فقره.

أما الأمثلة عليه من الشرع فهي كثيرة، ومنها:

المثال الأول: أن يقول القائس ـ مثلاً ـ : إن تحريم الربا في البر ثبت لعلة، والعلة هذه يحتمل أن تكون: كونه مكيلاً، وإما كونه مطعوماً، وإما كونه مقتاتاً، وإما كونه مدخراً، وإما كونه موزوناً.

فإذا قام القائس بجمع هذه الأوصاف المحتملة للتعليل، فإن هذا ما يُسمَّى بالتقسيم.

ثم يختبر ويسبر تلك الأوصاف، وينظر فيها، ويسقط ما لم يجده مناسباً وما لا يصلح لتعليل الحكم به، بحيث يبقي ما يمكن التعليل به، وعجز عن إبطاله ــ وهو: «كونه مكيلاً»، فيقول: إن علة تحريم الربا في البر هي: كونه مكيلاً.

المثال الثاني: قول الشافعي ــ مثلاً ــ في ولاية الإجبار على النكاح: إن هذا الحكم إما أن يعلل بالصغر، أو يعل بالبكارة.

أما تعليل الإجبار على النكاح بالصغر فهذا باطل؛ لأنها لو كانت العلة الصغر، لثبتت ولاية الإجبار على الثيب الصغيرة؛ لوجود نفس العلة فيها، وهذا مخالف للنص وهو قوله ﷺ: «الثيب أحق بنفسها»، وهو عام للثيب الصغيرة والكبيرة.

فلم يبق إلاَّ أن يعلل بالثاني، وهو: البكارة.

* * *

شروط صحة السبر والتقسيم

قوله: (**فيحتاج إلى ثلاثة أمور**).

ش: **أقول**: إن السبر والتقسيم لا يصح إلاَّ إذا توفرت ثلاثة شروط فيه، هي كما يلي:

الشــرط الأول

قوله: (**أحدها: أنه لا بد من علة، ودليله: الإجماع على أن الحكم معلل، فإن لم يكن مجمعاً عليه لم يلزم من إفساد جميع علل إلاَّ واحداً صحتها**).

ش: **أقول**: الشرط الأول: ــ من شروط صحة السبر والتقسيم ــ: أن يكون حكم الأصل معللاً، وأن يجمع العلماء على تعليله.

واشترطنا ذلك؛ لأن الحكم إذا لم يجمع على تعليله، وحصر المجتهد جميع علل هذا الحكم، فإنه لا يلزم من إفساد وإبطال جميع تلك العلل: صحة العلة التي عجز عن إبطالها.

* * *

دليـل ذلـك

قوله: **(لجواز أن يكون الحكم ثابتاً تعبداً؛ إذ لم يوجد من الدليل على صحتها إلاَّ خلو المحل عما سواها، والوجود المجرد لا يكفي في التعليل، وقول المستدل: بحثت في المحل فلم أعثر على ما يصلح للتعليل ليس بأولى من قول خصمه: بحثت في الوصف الذي ذكرته، فلم أعثر على مناسبة، أو ما يصلح به للتعليل فيتعارض الكلامان)**.

ش: **أقول**: استدل ــ على الشرط الأول لصحة السبر والتقسيم ــ بأنه يجوز أن يكون الحكم غير معلل ــ أي: تعبدي ــ ووهم هذا المستدل وقال: بإنه معلل.

ولا دليل عنده على صحة العلة التي علل بها الحكم إلاَّ أن المحل قد خلا عما سواها من العلل، ووجود علة في الحكم بدون النظر إلى غيرها لا يكفي في تعليل الحكم.

فإن قال المستدل: أنا بحثت في المحل فلم أجد على ما يصلح للتعليل سوى هذا الوصف، ويسميه.

فيقول خصمه: وأنا أيضاً بحثت في هذا الوصف الذي ذكرته، فلم

أعثر على مناسبة بينه وبين الحكم، أو يقول له: لذلك لا يصلح أن يُعلل به الحكم به.

فيتعارض الكلامان؛ لأن كل قول في قوة الآخر.

لذلك لا بد أن يجمع العلماء على كون الحكم معللاً.

* * *

الشـرط الثانـي

قوله: (**الأمر الثاني: أن يكون سبره حاصراً لجميع ما يُعلل به**).

ش: **أقول**: الشرط الثاني ــ من شروط السبر والتقسيم ــ : أن يسبر، ويستنبط جميع العلل التي يمكن أن يُعلل بها الحكم، ويحصرها؛ لأنه إذا لم يكن حاصراً لجميع علل الحكم لجاز وجود علة لم يذكرها قد تكون هي العلة الحقيقية لمشروعية الحكم فيكون القياس خطأً.

* * *

كيف يحصر العلل؟

يثبت حصر علل الحكم من طريقين، هما:

الطريـق الأول

قوله: (**إما بموافقة خصمه**).

ش: **أقول**: الطريق الأول ــ لإثبات حصر علل الحكم ــ : أن يوافق خصم المستدل على انحصار العلل فيما ذكره المستدل.

أي: أن يسلم الخصم بأن ما ذكره المستدل من الأوصاف هي الممكنة لأن تكون علة لا غيرها.

كانحصار علة إجبار الصغيرة على النكاح بـ : «الصغر»، أو «البكارة»، وكانحصار علة تحريم الربا في البر بـ : «الكيل»، أو «الطعم»، أو «القوت»، أو «الادخار»، أو «الوزن».

* * *

الطريق الثاني

قوله: (وإما أن يسبر حتى يعجز عن إبراز غيره، فإن كان مناظراً كفاه أن يقول: هذا منتهى قد رتي في السبر، فإن شاركتني في الجهل بغيره لزمك ما لزمني، وإن اطلعت على علة أخرى فيلزمك إبرازها للنظر في صحتها، فإن كتمانها ــ حينئذٍ ــ عناد، وهو محرم، وصاحبها إما كاذب، وإما كاتم لدليل مست الحاجة إلى إظهاره، وكلاهما محرم).

ش: **أقول**: الطريق الثاني أن لا يسلم الخصم بهذا الحصر الذي ذكره المستدل.

وهنا يختلف الأمر بالنسبة للمستدل:

فإن كان المستدل مجتهداً فعليه السبر للأوصاف بقدر إمكانه بحيث يعجز عن إيراد غير ذلك من الأوصاف.

وإن كان المستدل مناظراً ــ أي: أمامه خصم يناظره في مسألة ما ــ فإنه يكفيه أن يقول: هذا ما استطعت التوصل إليه من أوصاف، ومنتهى قدرتي في السبر، وقد بحثت فلم أجد غير ذلك، وعليك ــ أيها الخصم ــ أن يلزمك ما يلزمني إذا كنت تشاركني في الجهل بغير ذلك من الأوصاف.

أما إن كنت مطلعاً على وصف آخر غير ما ذكرت فعليك التنبيه عليه، وإبرازه وإظهاره ليتسنى لي النظر في صحته، وفساده. فإن كتمان ذلك

الوصف أو العلة محرم، ومن كتم ذلك فهو إما كاذب وهو حرام، وإما قد كتم دليلاً مست الحاجة إلى إظهاره وهو محرم أيضاً.

وكلاهما يتسببان في جعل هذا الخصم لا يعول على قوله، ولا يعتد بما صدر عنه، هذا ما درج عليه جمهور الأصوليين.

* * *

الشـرط الثالـث

قوله: **(الثالث: إبطال أحد القسمين)**.

ش: **أقول**: الشرط الثالث ـ من شروط وصحة السبر والتقسيم ـ: أن يقوم المستدل بإبطال كل العلل التي علل بها الحكم إلاَّ واحدة فتكون هي علة حكم الأصل، فيلحق الفرع بالأصل بسببها.

* * *

طرق السبر وحذف الأوصاف غير الصالحة للتعليل بها

قوله: **(وله في ذلك طريقان)**.

ش: **أقول**: المستدل يقوم باختيار علة واحدة، ويعلل الحكم الشرعي بها، ويحذف العلل والأوصاف غير الصالحة للتعليل بها، ويسلك في حذف واستبعاد الأوصاف غير الصالحة مسالك وطرق، إليك ذكر أهمها:

الطريـق الأول

قوله: **(أحدهما: أن يبين بقاء الحكم بدون ما يحذفه، فيبين به أنه ليس من العلة؛ إذ لو كان منها لم يثبت الحكم بدونه)**.

ش: **أقول**: الطريق الأول ـ من طرق حذف الأوصاف والعلل التي لا تصلح للتعليل ـ: الإلغاء، وهو: بيان أن الحكم في الصورة الفلانية

ثابت بالوصف الذي استبقاه ــ فقط ــ دون غيره، ويتبين ــ بهذا ــ أن المحذوف من الأوصاف لا أثر له في الحكم، لأنه لو كان المحذوف من الأوصاف له أثر في الحكم لما جاز إثبات الحكم بدونه.

ويمكن أن أصور لك ذلك فأقول:

إن المستدل يقوم ببيان أن الوصف الذي أبقاه للتعليل به قد ثبت به الحكم في صورة من الصور، من غير أن يقترن بالوصف، أو الأوصاف التي تم إلغاؤها وحذفها، وهذا يوضح أن الوصف الذي أبقاه مستقل بالتعليل، وعند ظهور ذلك يمتنع إضافة الحكم في محل التعليل إلى الوصف الذي تم حذفه؛ لأن في هذا إثباتاً للحكم بوصف لم يثبت استقلاله، وإلغاء للوصف الذي ثبت استقلاله، وهو ممتنع.

* * *

الطريق الثاني

قوله: (الثاني: أن يبين أن ما يحذفه من جنس ما عهدنا من الشارع عدم الالتفات إليه في إثبات الأحكام: كالطول، والقصر، والسواد، والبياض).

ش: **أقول**: الطريق الثاني ــ من طرق حذف الأوصاف والعلل التي لا تصلح للتعليل ــ: أن يبين أن ما يحذفه المستدل من الأوصاف من جنس الأوصاف التي عهدنا وألفنا وعرفنا من الشارع عدم الالتفات إليها في إثبات الأحكام، مثل: وصف الطول، والقصر، والبياض، والسواد، وكبر الجسم، وصغره.

* * *

الطريق الثالث

قوله: (أو عهد منه الإعراض عنه في جنس الأحكام المختلف فيها: كالذكورية والأنوثة في سراية العتق).

ش: **أقول**: الطريق الثالث ـ من طرق حذف الأوصاف والعلل التي لا تصلح للتعليل بها ـ: أن يكون الوصف المحذوف قد عهد من الشارع، وعرف وألف منه إلغاءه، والإعراض عنه، وعدم الالتفات إليه في جنس ذلك الحكم المعلل، وحينئذ يكون إلغاؤه واجباً حتى ولو كان مناسباً، ويمثل له بقوله ـ عليه الصلاة والسلام ـ: «من أعتق شركاً له في عبد قوم عليه الباقي...» فهذا وإن أمكن تقرير مناسبة بين صفة الذكورة، وسراية العتق، غير أنا لما عهدنا من الشارع التسوية بين الذكر والأنثى في أحكام العتق ألغينا صفة الذكورية في السراية، بخلاف ما عداه من الأحكام، أي: أن الشارع يفرق بين الذكورية والأنوثة في غير ذلك من الأحكام كالقضاء، والشهادة، والإمامة، والإرث، وولاية عقد النكاح.

* * *

النقض لا يكفي في إفساد علة خصمه

قوله: (ولا يكفيه في إفساد علة خصمه: النقض).

ش: **أقول**: النقض ـ وهو: وجود العلة بلا حكم ـ لا يكفي المستدل في إفساد الوصف الذي أبرزه خصمه، وهو: المعترض عليه.

* * *

دليل ذلك

قوله: (لاحتمال أن يكون جزءاً من العلة، أو شرطاً فيها، فلا يستقل بالحكم، ولا يلزم من عدم استقلاله: صحة علة المستدل بدونه).

ش: **أقول**: الدليل على أن المستدل لا يكفيه في إفساد الوصف الذي أبرزه المعترض أن يبين كونه منتقضاً، هو: أن الوصف المذكور يحتمل أن يكون جزء العلة ويحتمل أن يكون شرطاً للعلة، وبناء على ذلك: لا يكون الوصف مستقلاً بوجود الحكم لوجوده.

ولا يلزم من عدم استقلاله بوجود الحكم صحة علة المستدل بدونه؛ لما قلنا أن هذا الوصف جزء للعلة، أو شرط لها، والعلة لا يمكن أن تصح بدون شرطها، أو جزئها.

* * *

هل يفسد الوصف الذي ذكره المعترض بقول المستدل: بحثت فلم أجد مناسبة بين ما ذكرت وبين الحكم؟

لقد اختلف العلماء في ذلك على مذهبين:

المذهب الأول

قوله: **(ولا يكفيه ــ أيضاً ــ أن يقول: بحثت في الوصف الفلاني فما عثرت فيه على مناسبة، فيجب إلغاؤه، فإن الخصم يعارضه بمثل كلامه فيفسد، فإن بين مع ذلك صلاحية ما يدعيه علة، أو سلم له ذلك بموافقة خصمه فذلك يكفيه ابتداء، بدون السبر، فالسبر إذاً تطويل طريق غير مفيد فنلصطلح على رده)**.

ش: **أقول**: المذهب الأول: إذا قال المستدل: بحثت في الوصف الفلاني المحذوف ــ والذي ذكرته أيها المعترض ــ فلم أجد ولم أعثر فيه على مناسبة بينه وبين الحكم، ولا فيه ما يوهم المناسبة فيجب إلغاؤه.

هذا الكلام لا يكفيه في إفساد ذلك الوصف، وذلك لأن الخصم أيضاً يقول له: بحثت في الوصف الذي أظهرته ــ أيها المستدل ــ فلم أجد بينه وبين الحكم مناسبة فيتعارض الكلامان.

فإن ردَّ المستدل على خصمه هذا الكلام، وبين صلاحية الوصف الذي أثبته ليكون علة للحكم، فإن ذلك يكفيه، بدون السبر الذي قد نطيل الكلام فيه بدون فائدة.

* * *

المذهــب الثانــي

قوله: **(وقال بعض أصحاب الشافعي: يكفيه ذلك)**.

ش: **أقول**: المذهب الثاني: إذا قال المستدل: بحثت في الوصف المحذوف ــ والذي ذكرته أيها المعترض ــ فلم أجد فيه مناسبة، ولا ما يوهم المناسبة، وكان أهلاً للنظر والبحث، عدلاً، فالظاهر صدقه، وأن الوصف غير مناسب، ويلزم حذفه.

ذهب إلى ذلك بعض الشافعية: كالآمدي.

* * *

أذا اتفق خصمان على فساد علة من سواهما، ثم أفسد أحدهما علة الآخر هل يكون ذلك دليلاً على صحة علته؟

وإليك تصوير هذه المسألة، بالمثال فأقول:

اختلف ثلاثة مجتهدين في تعليل تحريم الربا في البر.

فقال الحنبلي: إن علة ذلك: الكيل.

وقال المالكي: إن علة ذلك: الطعم.

وقال الشافعي: إن علة ذلك: الادخار.

فلو اتفق الحنبلي والمالكي على فساد علة الشافعي ـ وهي: الادخار ـ ثم أفسد الحنبلي علة المالكي ـ وهي: الطعم ـ فهل هذا دليل على صحة علة الحنبلي ـ وهي: الكيل؟ ـ .

اختلف العلماء على مذهبين:

المذهب الأول

قوله: **(وقال بعض المتكلمين: إذا اتفق خصمان على فساد تعليل من سواهما، ثم أفسد أحدهما علة صاحبه، كان ذلك دليلاً على صحة علته).**

ش: **أقول**: المذهب الأول: إذا اتفق خصمان ـ وهما الحنبلي والمالكي ـ في المثال السابق على فساد علة من سواهما ـ وهي علة الشافعي وهي: الادخار ـ ثم أفسد الحنبلي ـ مثلاً ـ علة المالكي: كان ذلك دليلاً على صحة علة الحنبلي وهي: الكيل؛ لأن علة الشافعي ـ مثلاً ـ قد فسدت باتفاقهما على إفسادها، وعلة المالكي قد فسدت بسبب إفساد الحنبلي لها، فلم يبق إلاَّ علة الحنبلي.

ذهب إلى ذلك بعض المتكلمين.

* * *

المذهب الثاني

قوله: **(وليس بصحيح؛ فإن اتفاقهما ليس بدليل على فساد قول من خالفهما، والذي فسدت علته منهما يعتقد فساد علة خصمه الحاضر كاعتقاده فساد علة الغائب، فيتساوى عنده الأمر فيهما، فلا يتعين عنده صحة إحداهما ما لم يكن الحكم مجمعاً على تعليله، ويبطل جميع ما قيل: إنه علة. والله أعلم).**

ش: **أقول**: المذهب الثاني: إن ذلك ليس بصحيح.

أي: أن ما قيل في المذهب الأول ليس بصحيح، فلا يكون ذلك دليلاً على صحة علة الحنبلي.

والدليل على ذلك: أن اتفاق الحنبلي والمالكي ليس بدليل على فساد علة الشافعي ــ وهي الادخار في المثال السابق ــ في نفس الأمر؛ حيث إن اتفاقهما لا يؤثر على قول من خالفهما؛ لأن غيرهما ــ وهو الشافعي ــ يعتقد فساد علة الحنبلي والمالكي ــ وهما: الكيل والطعم في المثال السابق ــ وحينئذ يتعارض اعتقاده مع اعتقادهما، وليس اعتقادهما بأولى من اعتقاده ولا العكس.

وأيضاً: فإن الحنبلي يعتقد فساد علة المالكي، والمالكي يعتقد فساد علة الحنبلي.

أي: أن كل واحد منهما يعتقد فساد علة غيره من حاضر وغائب، فيتعارض اعتقادهما، فليس أحدهما بأولى من الآخر.

فلا تتعين عند أي مجتهد صحة العلة إلاَّ بشروط:

أولها: أن يكون الحكم قد أجمع على تعليله.

ثانيهما: أن يقوم بحصر ما يمكن أن يعلل به ذلك.

ثالثها: أن يسبر ويختبر تلك العلل، ويحذف ويبطل ما لا يصلح أن يكون علة، فإذا عجز عن إبطال علة، فتكون هي العلة الشرعية عنده، وذلك كله بالأدلة والبراهين.

* * *

الفرق بين السبر والتقسيم، وتنقيح المناط

سأل بعض الطلاب قائلاً: إن في بيانك للسبر والتقسيم شيئاً من تنقيح المناط، فهلا بينت ذلك؟

قلت ــ في الجواب عن ذلك ــ : لقد قلنا هناك: إن تنقيح المناط: أن يضيف الشارع الحكم إلى سببه فيقترن به أوصاف لا مدخل لها في الإضافة فيجب حذفها عن الاعتبار ليتسع الحكم.

فإذا نظرنا إلى هذا التعريف لتنقيح المناط فالفرق وبينه وبين السبر ظاهر؛ لأن النظر ــ هنا ــ ليس في الوصف إنما في الأصل الذي ألغى المجتهد اعتبار خصوصه؛ ليعم الحكم ما اشترك معه في ذلك الوصف مما لا نص فيه.

أما على قول من قال: إن تنقيح المناط هو: «حذف بعض الأوصاف عن الاعتبار بالاجتهاد؛ ليناط الحكم بالباقي»، فقد اختلف فيه العلماء، على مذهبين:

المذهب الأول

أنه لا فرق بين تنقيح المناط، وبين السبر؛ لأن تنقيح المناط في الحقيقة: استخراج للعلة بالسبر، وهو مذهب إمام الحرمين.

* * *

المذهب الثاني

أنه يوجد فرق بينهما، وهذا مذهب الجمهور.

واختلف أصحاب هذا المذهب في وجه الفرق على أقوال:

فقيل: إن تنقيح المناط اجتهاد في الحذف والتعيين ــ معاً ــ .

أما السبر فهو اجتهاد في الحذف ــ فقط ــ فيتعين الباقي.

وقيل: إن وجه الفرق بينهما هو:

أن السبر يجب فيه حصر الأوصاف الصالحة للعلية، ثم إلغاؤها عدا ما ادعي علته.

أما تنقيح المناط فإنه يلاحظ الأوصاف التي دل عليها ظاهر النص، وهو وإن كان الحصر فيه موجوداً، لكنه غير ملاحظ.

وقيل: إن وجه الفرق بينهما:

أن السبر والتقسيم لا بدَّ فيه في تعيين الجامع والاستدلال على عليته.

أما تنقيح المناط فإنه لا يجب فيه تعيين العلة.

* * *

أقسام التقسيم

ينقسم التقسيم إلى قسمين:

القسم الأول: التقسيم الحاصر، أو المنحصر.

القسم الثاني: التقسيم المنتشر.

وإليك بيان كل واحد منهما باختصار، فأقول:

القسم الأول:

التقسيم المنحصر أو الحاصر

وهو الذي سبق الكلام عنه، والمراد به: ما يكون دائراً بين النفي والإثبات، وطريق معرفة العلة فيه.

وبيانه: أن يقوم المجتهد بحصر الأوصاف التي تنقدح في الذهن مما يمكن التعليل به، ثم يختبرها بالأدلة والأمارات، فيبطل ما لا يصلح منها للعلية بواحد من طرق الإبطال والحذف السابقة الذكر، فما يتبقى بعد هذا الحذف والإبطال يُعد هو الوصف الذي يتعين للتعليل به عند القائس.

وقد سبق هذا القسم بتفصيلاته، وشروطه، وطرقه.

وهذا القسم يفيد العلية ظناً، وقد يفيدها قطعاً.

ويكون قطعياً في حالة كون الحصر للأقسام وإبطال الوصف غير المطلوب بطريق قطعي، وذلك قليل في الشرعيات، ويكثر في العقليات.

ويكون الحصر ظنياً إذا كان الحصر والإبطال بطريق ظني، وهو كثير في الشرعيات.

* * *

القسم الثاني:

التقسيم المنتشر

والمراد به: ما لا يكون دائراً بين النفي والإثبات، أو كان دائراً بينهما، ولكن الدليل على نفي علته فيما عدا الوصف المبين فيه ظني.

وطريق معرفة العلة في التقسيم المنتشر: أن يقال:

الحكم إما أن يكون معللاً، أو لا يكون كذلك.

أما كونه غير معلل فهو بعيد؛ لأن الغالب المألوف من الشارع ــ على حسب ما دل عليه الاستقراء ــ : أن أحكام الله ــ تعالى ــ معللة.

وإذا ثبت أن الحكم معلل، فإن العلة إما أن تكون ظاهرة لنا، أو غير ظاهرة.

أما كونها غير ظاهرة فذلك بعيد؛ لأسباب، من أهمها:

الأول: أن الغالب في علل الأحكام إنما هو الظهور، وإذا وجد فرد منها غير ظاهر فإن اندراج الفرد تحت الأعم والأغلب أغلب على الظن، فيكون ظهورها أغلب على الظن.

الثاني: أن الحكم إذا كان معقول المعنى كان على وفق المعتاد من تصرفات العقلاء، وأهل العرف، والأصل مطابقة الشرع للعقل والعرف.

الثالث: أن عدم ظهور العلة يبطل فائدة التعليل؛ وذلك لأن فائدته التوسع في معرفة الأحكام، وانقياد المكلف لها، وتلقيها بالقبول ما دامت نفسه مطمئنة أن الحكم ملائم لطبيعته.

وإذا ثبت أن عدم ظهور العلة بعيد، فإن الغالب ظهورها، وحينئذٍ نقول: العلة إما هذا الوصف، أو ذاك الوصف، أو الوصف الفلاني.. إلى آخر الأوصاف التي تكون محتملة للتعليل في نظر المعلل، ولما كان المعلل سليم الحس والعقل عدلاً ثقة، فإنه يحصل غلبة الظن بانحصار صفات محل الحكم فيما ذكره، ولم يجد سواه.

ثم بعد أن يثبت حصر الأوصاف بالطريقة السابقة يسقط بعد ذلك بعضها عن درجة الاعتبار بدليل صالح يغلب على الظن منه عدم صلاحية ما أسقط للتعليل به.

وعند ذلك يلزم انحصار التعليل فيما استبقاه.

* * *

اختلاف العلماء في إفادة هذا القسم للعلية

لقد اختلف العلماء في هذا القسم ــ وهو: التقسيم المنتشر ــ هل يفيد العلية أو لا؟ على مذاهب:

المذهب الأول

أنه حجة مطلقاً في إثبات العلة ــ كالقسم الأول، وهو التقسيم الحاصر ــ.

وقلنا: «مطلقاً»، أي: أنه حجة للمستدل ـ وهو الناظر ـ وحجة للمعترض ـ وهو المناظر ـ ؛ لأنه لا معنى للمناظرة إلاَّ إظهار مأخذ الحكم.

هذا مذهب الأكثرين من الشافعية ومن المالكية، وبعض الحنابلة، والمعتزلة.

* * *

المذهب الثاني

أنه ليس بحجة مطلقاً، لا في القطعيات، ولا في الظنيات، لأنه متى جاز إبطال وصف جاز إبطال الباقي من الأوصاف.

وهو لبعض الشافعية كالسمعاني.

* * *

المذهب الثالث

أنه حجة في الإحكام العملية، دون العلمية؛ لأن العملية يكفي فيها غلبة الظن، والتقسيم المنتشر يثير غلبة الظن.

وهو مذهب بعض الشافعية كإمام الحرمين، وصفي الدين الهندي.

* * *

المذهب الرابع

أنه حجة للمستدل وهو المجتهد الناظر ـ فقط ـ ، دون المناظر، أي: أنه لا يكون حجة على الغير.

ذهب إلى ذلك الآمدي.

ولعل ذلك هو الحق عندي؛ لأن المجتهد مهما غلب على ظنه شيء

فيجب أن يأخذ به، وهذا التقسيم ـ أعني: المنتشر ـ يثير غلبة الظن عند المجتهد فيجب أن يتبع ما غلب على ظنه. والله أعلم.

* * *

النـوع الثـالث:

إثبات العلة بالدوران

قوله: (النوع الثالث في إثبات العلة: أن يوجد الحكم بوجودها، ويعدم بعدمها، كوجود التحريم بوجود الشدة في الخمر، وعدمه بعدمها).

ش: **أقول**: النوع الثالث ـ من أنواع إثبات العلة بالاستنباط والاجتهاد ـ: الدوران.

تعريفه لغةً

الدوران في اللغة مأخوذ من دار الشيء يدور دوراً، ودوراناً، بمعنى طاف.

تعريفه اصطلاحاً

الدوران ـ اصطلاحاً ـ: أن يوجد الحكم عند وجود الوصف أو العلة، وأن يعدم الحكم عند عدم الوصف أو العلة.

وهو لجمهور العلماء وسماه بعض العلماء ـ كالآمدي وابن الحاجب ـ بالطرد والعكس؛ لكونه يمعناه عندهم.

مثاله: وجود التحريم عند وجود الشدة في الخمر، وعدم التحريم عند عدم الشدة.

أو تقول: دوران حكم العصير مع وجود الإسكار، وعدم وجوده، فإن العصير قبل أن يوجد الإسكار كان حلالاً، فلما حدث الإسكار حرم، فلما زال الإسكار، وصار خلاً صار حلالاً.

فهنا تلاحظ: أن الحكم ـ وهو التحريم ـ دار مع الإسكار والشدة وجوداً وعدماً.

* * *

حجيـة الـدوران

لقد اختلف العلماء في حجية الدوران، وإفادته للعلية على مذاهب هي كما يلي:

المـذهب الأول

أن الدوران يفيد ظن العلية بشرط عدم المزاحم، وعدم المانع وهذا مذهب ابن قدامة ـ هنا ـ وهو مذهب جمهور العلماء.

أدلة هذا المذهب

لقد استدل أصحاب المذهب الأول على أن الدوران يفيد العلية ظناً بأدلة، إليك أهمها:

الدليـل الأول

قوله: (**فإنه دليل على صحة العلة العقلية وهي موجبة، فأولى أن يكون دليلاً على الشرعية وهي أمارة**).

ش: **أقول**: الدليل الأول ـ من الأدلة على أن الدوران يفيد العلية ـ : قياس العلة الشرعية على العلة العقلية. بيان ذلك:

أنا نجد العقلاء بأسرهم ـ مع اختلاف عقائدهم ومللهم ـ يفزعون في أمر الأدوية، والأغذية إلى التجربة، فهم عندما يرون التجارب أثبتت أن الأثر الفلاني مما يعد صحة ونشاطاً قد حصل عند استعمال الدواء، أو الغذاء الفلاني وتكراره، ولم يحصل ذلك حالة انعدامه، فإنهم يستمسكون به عندما

يريدون الحصول على ذلك الأثر، ولولا غلبة ظنهم أن استعماله سبب لذلك الأثر لما فزعوا إليه عند إرادتهم له، ولم يفزعوا لغيره.

كذلك الكسر ـ مثلاً ـ يوجد الانكسار بوجوده، ويعدم بعدمه.

وهذا كله مستنده الدوران، فإذا كان الدوران دليل على صحة العلة العقلية فيكون دليلاً على صحة العلة الشرعية، ولا فرق.

* * *

الدليل الثاني

قوله: **(ولأنه يغلب على الظن ثبوت الحكم مستنداً إلى ذلك الوصف، فإننا لو رأينا رجلاً جالساً، فدخل رجل فقام عند دخوله، ثم جلس عند خروجه، وتكرر منه غلب على ظننا أن العلة في قيامه دخوله).**

ش: **أقول**: الدليل الثاني ـ من الأدلة على أن الدوران يفيد العلية ـ : أن الدوران يفيد العلية في الأمور العادية والمألوفة، فإذا كان الأمر كذلك في الأمور العادية، فإنه يفيد ظن العلية في غيرها؛ لعدم الفارق، تبين ذلك الأمثلة:

فمثلاً: لو أن زيداً دخل، فرأينا عمراً قد قام، فلما خرج زيد جلس عمرو، وتكرر منه ذلك فإنه يغلب على ظننا: أن العلة في قيام عمرو هي: دخول زيد.

مثال آخر: لو أن جماعة من الناس قد رأوا زيداً يغضب عند مناداته بلقب مخصوص، ولا يغضب إذا دعي بغيره، وقد تكرر ذلك منه مراراً، فإنه يحصل لهم الظن أنه إنما غضب لكونه يدعى بذلك اللقب المخصوص، ولهذا فإنهم لو سئلوا عن سبب غضبه فمِمّا لا شك فيه أنهم سيعللونه بتلك

المناداة، بل إن الصبيان لو علموا أمره فإنهم متى ما أرادا إغضابه فإنهم لا يترددون في دعائه بذلك اللقب الذي يكون مدعاة لإثارة ذلك الغضب فيه، ولو سئلوا عن السبب لأجابوا بنفس الجواب ـ أيضاً ـ .

ولولا أن الدوران مفيد ظن العلية لما حصل لهم ذلك الظن، وإذا ثبت أن الدوران يفيد ظن العلية في مثل هذه الصورة فإنه يجب أن يثبت ذلك الظن في غيرها؛ لأن الأصل أن يترتب الحكم على المقتضى، والمقتضى لذلك الظن إنما هو الدوران، وهذا يعني: أن يثبت الظن حيث ثبت الدوران.

* * *

المذهب الثاني

قوله: **(فإن قيل)**.

ش: **أقول**: المذهب الثاني: أن الدوران لا يفيد العلية مطلقاً.

وهو: مذهب بعض العلماء: كالآمدي، وابن السمعاني، وابن الحاجب، وهو مذهب أكثر الحنفية، وهو الظاهر من مذهب المالكية.

* * *

أدلة أصحاب هذا المذهب

لقد استدل أصحاب هذا المذهب الثاني على أن الدوران لا يفيد العلية مطلقاً بأدلة إليك أهمها:

الدليل الأول

قوله: **(الوجود عند الوجود طرد محض، وزيادة العكس لا تؤثر؛ إذ ليس بشرط في العلل الشرعية)**.

ش: **أقول**: الدليل الأول ـ على أن الدوران لا يفيد العلية مطلقاً ـ :

أنه لا معنى للدوران إلاَّ الطرد والعكس، وكل واحد بمفرده لا يفيد العلية، فينتج أن مجموعهما لا يفيد العلية. بيان ذلك:

أن الدوران الوجودي ـ وهو: الوجود عند الوجود ـ طرد محض، والطرد من حيث هو طرد لا إشعار له بالعلية البتة، فلا توفر فيه للمقتضي المطلوب أولاً للعلية، غاية ما في الأمر أنه مشعر بعدم النقض.

وأيضاً الدوران العدمي ـ وهو انعدام الحكم عند انعدام العلة ـ عكس محض، وهو غير معتبر في العلل الشرعية، فلا أثر لوجوده وعدمه.

ولما ثبت أن الطرد والعكس بمفردهما غير مفيدين للعلية، فإن مجموعهما غير مفيد لها ـ أيضاً ـ.

* * *

الدليل الثاني

قوله: **(ولأن الوصف يحتمل أن يكون ملازماً للعلة، أو جزءاً من أجزائها، فيوجد الحكم عند وجوده؛ لكون العلة ملازمة، وينتفي بانتفائه، ويحتمل ما ذكرتم ومع التعارض لا معنى للتحكم، ثم لو كان ذلك علة لأمكن كل واحد من المختلفين في علة الربا أن يثبت الحكم بثبوتها، وينفيه بنفيها، ثم يبطل هذا المعنى برائحة الخمر المخصوصة به مقرونة بالشدة يزول بالتحريم بزوالها، ويوجد بوجودها، وليس بعلة)**.

ش: **أقول**: الدليل الثاني ـ من الأدلة على أن الدوران لا يفيد العلية ـ: أنه ليس من الضروري أن يكون كل وصف دائر علة للحكم، بل يحتمل أن يكون ذلك الوصف علة للحكم ـ كما ذكرتم ـ.

ويحتمل أن يكون ذلك الوصف ملازماً للعلة وليس بعلة، مثل: الرائحة الفائحة الملازمة للشدة المطربة.

والمراد: الرائحة الملازمة للسكر، فإنه من المعروف أنها تنعدم في العصير قبل الإسكار، وتوجد معه، وتزول بزواله، ومع ذلك فإنها ليست بعلة اتفاقاً.

ويحتمل أن يكون ذلك الوصف جزءاً من أجزاء العلة، أو شرطاً من شروطها والحكم ينتفي بانتفاء بعض شروط العلة، وبعض أجزائها.

ومع قيام هذه الاحتمالات، وتعارضها فإنه لا يحصل القطع بالعلية ولا بظنها فلا معنى لتحكمكم وجزمكم بأن ذلك الوصف الدائر علة للحكم.

يؤيد ذلك: أنه لو كان كل وصف دائر يعتبر علة للحكم لأمكن كل واحد من المختلفين في علة الربا في البر ــ وهي الكيل، أو الطعم، أو القوت، أو الوزن ــ أن يثبت الحكم بثبوت تلك العلة، وينفي الحكم بنفي تلك العلة ولا يحتاج إلى إبطال علة خصمه.

* * *

الجواب عن أدلة أصحاب المذهب الثاني

لقد أجاب أصحاب المذهب الأول عما استدل به أصحاب المذهب الثاني بما يلي:

الجواب عن الدليل الأول

قوله: **(قلنا: قد بينا أن الطرد والعكس يؤثران في غلبة الظن، وكون كل واحد من الطرد والعكس لا يؤثر منفرداً لا يمنع من تأثرهما مجتمعين؛ فإن العلة إذا كانت ذات وصفين لا يحصل الأثر من أحدهما)**.

ش: **أقول**: لما قال أصحاب المذهب الثاني ــ في دليلهم الأول ــ: «إنه لا معنى للدوران إلاَّ الطرد والعكس، وكل واحد بمفرده لا يفيد العلية، فمجموعهما لا يفيدها كذلك».

أجيب عن ذلك من وجهين:

الوجــه الأول

لا نسلم أن الطرد والعكس لا يؤثران في غلبة ظن العلية، بل هما مؤثران في غلبة ظن العلية كل واحد بمفرده.

الوجــه الثــاني

سلَّمنا أن كل واحدٍ منهما بمفرده لا يؤثر في العلية، ولا يلزم من عدم علية كل واحد منهما منفرداً عدم عليتهما إذا اجتمعا؛ لأن حكم المجموع قد يختلف عن حكم الآحاد.

يدل على ذلك: أجزاء العلة نفسها، فإن كل جزء لا يعد علة مستقلة بمفرده، لكنه متى ما اجتمعت الأجزاء صار الجميع علة.

فمثلاً: علة وجوب القصاص هو: «القتل العمد العدوان»، فإن هذه العلة مكونة من جزأين، أو وصفين: «العمد» و «العدوان»، فلو اقتصرنا على أحدهما ــ وهو العمد مثلاً ــ لا يمكن أن يكون هو العلة فلا بد من اجتماعهما لتصح العلة وتكمل.

فكذلك: الطرد والعكس معاً يفيدان غلبة ظن العلية، وكل واحد منهما بمفرده قد لا يفيده.

تنبيه: قول ابن قدامة: «قد بينا أن الطرد والعكس يؤثران في غلبة الظن»، غير صحيح فإنه لم يتعرض لذلك فيما سبق.

* * *

الجواب عن الدليل الثاني

قوله: (واحتمال شيء آخر لا ينفي الظن، ولا يمنع من التمسك بما ظنناه علة ما لم يظهر الأمر الآخر فيكون معارضاً، والنقض برائحة الخمر غير

لازم؛ فإن صلاحية الشيء للتعليل لا يلزم أن يعلل به؛ إذ قد يمتنع ذلك لمعارضة ما هو أقوى منه).

ش: **أقول**: لما قال أصحاب المذهب الثاني ــ في دليلهم الثاني ــ : «إنه ليس من الضروري أن يكون كل وصف دائر علة للحكم، بل يحتمل أن يكون كذلك، ويحتمل أن يكون الوصف ملازماً للعلة وليس بعلة مثل رائحة الخمر الفائحة الملازمة للشدة المطربة».

يمكن أن يقال ــ في الجواب عن ذلك ــ : إن مجرد احتمال شيء آخر كأن يكون ذلك الوصف ملازماً للعلة، أو شرطاً لها، أو جزءاً منها لا ينفي ظن العلية، ولا يمنع من التمسك بما قلناه وهو: ما غلب على ظننا، ولا يمكن أن نترك شيئاً ثابتاً ــ وهو ما ظهر لنا في التعليل ــ من أجل احتمال قد يثبت وقد لا يثبت، فإذا أظهرتم أنه جزء من العلة، أو ملازم لها، أو شرط لها فإنا ــ حينئذٍ ــ ننظر هل يصلح أن يكون معارضاً لما غلب على ظننا أو لا؟

أما كوننا نترك شيئاً قد ثبت ــ وهو ظهور العلية ــ من أجل احتمال لم تظهروه، فهذا لا يمكن أن يعتقده عاقل.

أما نقضكم للدوران وإبطالكم له برائحة الخمر، فهذا لا يلزمنا، ولا يدل على إبطال الدوران، فإنه يمكن أن يصلح ذلك لتعليل الحكم به، ولكن لا بدَّ أن تعلم أنه ليس كل ما يصلح أن يعلل به الحكم يلزم منه أن يكون علة لذلك الحكم بالذات، وذلك لأنه قد يمتنع أن يعلل به لمعارض أقوى منه.

ثم نقول: إن المدار الذي اعتبرتموه وصفاً ملازماً للعلية، وأن العلة حينئذٍ تكون غيره الاحتمال فيه مرجوح، وهو لا يقدح في ظن علية ذلك الوصف المدار.

يدل على ذلك: أننا متى ما رأينا دوران حكم مع وصف وجوداً وعدماً، وكان ذلك الوصف صالحاً للعلية، وتوفر لدينا العلم بعدم وجود وصف آخر فإنه يغلب على الظن أن ذلك الوصف هو العلة مع أن الاحتمال ـ في أن يكون غيره هو العلة ـ قائم، لكنه احتمال مرجوح، وهذا غاية ما يقصد في حجية الدوران.

وحينئذٍ فإن المستدل لا حاجة له إلى دفع ذلك الاحتمال المرجوح؛ بناءً على أن طالب الظن ليس عليه دفع الاحتمالات المرجوحة، وإنما يترتب ذلك الدفع على طالب التعيين. والله أعلم.

* * *

المذهب الثالث

قوله: **(وقال قوم: إنما يصح التعليل به مع السبر، فيقول: علة الحكم أمر حادث، ولا حادث إلاَّ كذا وكذا ويبطل ما سواه)**.

ش: **أقول**: المذهب الثالث ـ من المذاهب في حجية الدوران ـ : أن الدوران لا يفيد ظن العلية إلاَّ إذا اقترن بالسبر والتقسيم ـ الذي سبق بيانه ـ .

فيقول: هذا الحكم لا بدَّ له من علة؛ لأنه حدث بحدوث حادث، ولا حادث يمكن أن يعلل به إلاَّ كذا وكذا، وقد بطل الكل إلاَّ هذا، فهو العلة.

* * *

الجواب عنه

قوله: **(والسبر إذا تم بشروطه استغنى عما سواه، مع أنه لا يلزم أن يكون علة الحكم أمراً حادثاً؛ إذ يجوز أن تكون العلة سابقة، ويقف ثبوت**

الحكم على شرط حادث كالحول في الزكاة، أو يكون الحادث جزءاً تمت العلة به، أو يكون الحكم غير معلل. والله أعلم).

ش: **أقول**: يمكن أن يقال ـ في الجواب عن ذلك ـ : إن مذهبكم هذا غير صحيح، وذلك لأنكم اشترطتم لكون الدوران حجة لإثبات العلة: أن يكون مقترناً بالسبر.

والسبر كما هو معلوم يعتبر وحده مسلكاً من مسالك العلة وطريقاً لإثبات العلة به، فيكون المثبت للعلة ـ في المثال الذي ذكرتموه ـ هو: السبر والتقسيم، لا الدوران؛ لأن السبر والتقسيم الحاصر أقوى من الدوران.

ثم إنه ـ في مثالكم ـ لا يلزم أن يكون علة الحكم أمراً حادثاً ـ فقط ـ ؛ لأنه يحتمل أن تكون العلة سابقة، وتوقف ثبوت الحكم على شرط حادث، كاشتراط الحول في وجوب الزكاة، ويحتمل أن يكون الحادث جزءاً لا تتم العلة إلاَّ به، ويحتمل أن يكون الحكم تعبدي غير معلل.

وإذا وجدت هذه الاحتمالات فلا يستقيم مثالكم. والله أعلم.

* * *

المذهب الرابع

من المذاهب في حجية الدوران: أن الدوران يفيد القطع بالعلية وهو مذهب بعض المعتزلة، وبعض الشافعية.

دليل أصحاب هذا المذهب

قالوا: إن الدوران يفيد القطع بالعلية عندما وجدوا أن الوصف مناسب كما هو الشأن في الإسكار الذي دارت معه حرمة العصير.

جـوابـه

يمكن أن يقال في الجواب عن ذلك: إن مناسبة الوصف لا تمنع الاحتمال، ولا تستلزم العلية؛ لجواز أن يكون وصف مناسب، ولا يكون هو العلة، وذلك بأن لا يعتبره الشارع في تعلق الحكم، ومع الاحتمال لا يمكن أن يثبت القطع.

* * *

خلاف العلماء في التمسك بشهادة الأصول المفيدة للطرد والعكس

اختلف العلماء في ذلك على مذهبين:

المذهب الأول

قوله: **(ومما يشبه هذا شهادة الأصول كقولهم ــ في الخيل ــ: ما لا تجب الزكاة في الذكور منفردة لم تجب في الذكور والإناث).**

ش: **أقول:** المذهب الأول: أن شهادة الأصول المفيدة للطرد والعكس تثبت بها العلية؛ حيث إنه يشبه الدوران.

أي: أن مثل ذلك وما يقرب منه يدل على صحة العلة.

مثاله: قولنا في الخيل: إذا لم تجب الزكاة في ذكورها إذا انفردت فلا تجب الزكاة في الذكور والإناث.

والدليل عليه الأصول؛ والبقر، والغنم تجب الزكاة في ذكورها إذا انفردت، وتجب في ذكورها وإناثها إذا اجتمعت.

والبغال والحمير لا تجب الزكاة في ذكورها إذا انفردت، ولا تجب في ذكورها وإناثها إذا اجتمعت.

* * *

دليـل ذلـك

قوله: (ويستدل على صحتها بالاطراد والانعكاس في سائر ما تجب فيه الزكاة، وما لا تجب، وقولهم: «من صح ظهاره صح طلاقه كالمسلم»).

ش: **أقول**: دل على أنه يجوز التمسك بشهادة الأصول على صحة العلة: أن هذا يشبه الاطراد والانعكاس، وهو: ما يسمى بالسلب والوجود.

ومثل قولنا في تصحيح ظهار الذمي: «من صح طلاقه صح ظهاره»، كالمسلم فإن المسلم العاقل يصحان منه، والصبي والمجنون لا يصحان منهما فصار كالسلب والوجود.

والخلاصة: أن صحة طلاق الذمي شاهد لصحة ظهاره، وعدم وجوب الزكاة في ذكور الخيل شاهد لعدمها في الذكور والإناث.

* * *

القائلون بهذا المذهب

قوله: (ذهب القاضي وبعض الشافعية إلى صحته لشبهه بما ذكرنا، وتغليبه على الظن).

ش: **أقول**: ذهب إلى المذهب الأول كثير من الحنابلة، ومنهم: القاضي أبو يعلى في «العدة»، وابن قدامة ـ هنا ـ ، وذهب إلى ذلك أيضاً بعض الشافعية كأبي إسحاق الشيرازي في «اللمع»، وذهبوا إلى صحة العلة به؛ نظراً لشبهه بالدوران، وتغليبه لظن عليه الوصف للحكم.

* * *

المذهـب الثانـي

قوله: (ومنع منه بعضهم. والله أعلم).

ش: أقول: المذهب الثاني: أن شهادة الأصول لا تثبت به العلة.

أي: لا يصح التمسك بذلك لإثبات صحة االعلة.

دليلهم على ذلك

استدل أصحاب المذهب الثاني على ذلك بقولهم: إن شهادة الأصول ليس مسلكاً من المسالك التي يعتمد عليها في إثبات العلة، وإنما هو يشبه أحد تلك المسالك، وهذه المشابهة ضعيفة، فلا يعتمد عليها.

فمثلاً: استواء انفراد الذكور مع كونها مع غيرها في بعض الأصول لعلة، أو دليل لا يدل على أنه يجب أن يستوي في غيره إلاَّ أن يبين وجود تلك العلة فيه، أو دليل يدل عليه.

* * *

جـوابـه

يمكن أن يقال في الجواب عن ذلك: إن علل الشرع أمارات ظنية، فمتى ما غلب على ظن المجتهد أن ذلك الشيء علة لذلك الحكم عمل به؛ استناداً إلى أن العمل بالظن الغالب واجب.

فمثلاً: رأينا الزكاة ركناً في الشرع اتفق المخرج فيه حتى أنها تجب في الذهب والفضة مطلقاً، أي: في مضروبه ومكسوره على الانفراد، وإذا اجتمعا، والحبوب تجب فيها بمعنى واحد، وكذلك الحيوانات لا يفرق بين ذكورها وإناثها في باب الوجوب وعدمه إذا رأينا ذلك فإنه يغلب على ظننا تعلق الحكم بذلك.

وصار كما لو تقرر من عادة إنسان أنه إذا أعطى ولده شيئاً أعطى أولاده جميعاً مثل ذلك.

فرأيناه قد أعطى زيداً من أولاده مائة ريال غلب في ظننا أنه أعطى بقية أولاده مثل ذلك. والله أعلم.

تنبيه: ما سبق ذكره هي: الأدلة النقلية والعقلية والاجتهادية الصحيحة الدالة على إثبات العلة الشرعية عند ابن قدامة وأكثر العلماء.

وسيذكر فيما يلي مسلكين غير صحيحين لإثبات العلة.

* * *

المسالك الفاسدة في إثبات علة الأصل

قوله: **(فصل: فأما الدلالة على صحة العلة باطرادها ففاسد؛ إذ لا معنى له إلاَّ سلامتها عن مفسد واحد هو النقض، وانتفاء المفسد ليس بدليل على الصحة، فربما لم يسلم من مفسد آخر، ولو سلمت من كل مفسد لم يكن دليلاً على صحتها كما لو سلمت شهادة المجهول من جارح لم تكن حجة، ما لم تقم بينة معدلة، فكذلك لا تكتفي الصحة بانتفاء المفسد، بل لا بد من قيام دليل على الصحة، وفي الجملة فنصب العلة مذهب يفتقر إلى دليل كوضع الحكم، ولا يكتفي في إثبات الحكم بأنه لا مفسد له فكذلك العلة، ويعارضه أنه لا دليل على الصحة، اقتران الحكم بها ليس بدليل على أنها علة فقد يلازم الخمر لون، وطعم، ورائحة يقترن به التحريم، ويطرد وينعكس، والعلة الشدة، واقترانه بما ليس بعلة كاقتران الأحكام بطلوع كوكب، أو هبوب ريح، ثم للمعترض في إفساده المعارضة بوصف مطرد يختص بالأصل فلا يجد إلى التفضي عنه طريقاً، ومثال ذلك قولهم ــ في الخل ــ: «مائع لا يصاد من جنسه السمك، ولا تبنى عليه القناطر فلا تزال به النجاسة كالمرق، وكذلك لو استدل على صحتها بسلامتها عن علة تفسدها لم يصح، لما ذكرنا، فإن قيل: دليل صحتها انتفاء المفسد، قلنا: بل دليل الفساد انتفاء المصحح، ولا فرق بين الكلامين).**

ش: **أقول**: لما فرغ من ذكر مسالك العلة المعتبرة عنده، وهي: النص، والإجماع، والاجتهاد المكوَّن من: الوصف المناسب، والسبر، والتقسيم، والدوران: شرع في بيان مسالك العلة غير المعتبرة عنده.

أي: المسالك الفاسدة في إثبات علة الأصل.

وذكر مسلكين فاسدين في إثبات العلة الشرعية، هما:

المسلك الأول: اطراد العلة، وجريانها في حكمها.

المسلك الثاني: سلامة العلة عن علة تفسدها، وتقتضي نقيض حكمها.

وابن قدامة ـ رحمه الله ـ قد خلط بينهما في كلامه السابق؛ لذلك تجدني قد نقلت كل كلامه فيهما، دون تفصيل. وإليك بيان ذلك بالتفصيل، فأقول:

المسلك الأول: من مسالك العلة الفاسدة ـ: الاستدلال على صحة العلة باطرادها، وجريانها في حكمها.

وهذا المسلك فاسد.

والدليل على ذلك: أن الوصف الطردي لا معنى له، وليس فيه إلاَّ سلامته في النقض الذي من مفسدات العلة.

ولا يلزم من سلامة الشيء عن مفسدات العلة: أن يكون علة.

وهذا يشبه قول القائل: «زيد عالم» فحكم بعلمه، ودليله: أنه لا دليل يفسد دعوى العلم، فيعارضه الآخر بقوله: «زيد جاهل» واستدل لذلك بنفس دليل خصمه وقال: قلت ذلك لأنه لا دليل يفسد دعوى الجهل.

والحق الذي يمكن أن يعول عليه: أنه لا يجوز الحكم على زيد بكونه

عالماً بمجرد انتفاء دليل الجهل، ولا يجوز الحكم على زيد بكونه جاهلاً بمجرد انتفاء دليل العلم، بل يتوقف في ذلك إلى أن يظهر دليل يبين أنه عالم، أو دليل يبين أنه جاهل.

والصحة والفساد في العلة كذلك فليس سلامتها عن مفسد واحد ــ وهو النقض ــ كاف في الاستدلال على صحتها.

* * *

اعتراض على ما سبق

اعترض بعضهم قائلاً: إن ثبوت حكم العلة معها، واقترانه بها دليل على كونها علة.

جـوابـه

قيل في الجواب عن ذلك: إنكم أضفتم الحكم للعلة، وهذا خطأ؛ لأن الإضافة للحكم لا تثبت إلاَّ بعد قيام الدليل على كونها علة، فإذا لم يثبت لم يكن حكمها.

أما اقتران الحكم بتلك العلة فليس بدليل على أنها علة، وليس بدليل على إضافة الحكم لها؛ فقد يلازم الخمر «لون» و «طعم» و «رائحة»، ويقترن به التحريم، ويطرد وينعكس، ومع ذلك فإنه لا ينظر إلى ذلك؛ حيث إن العلة هي: الشدة.

وقد يقترن الحكم بما ليس بعلة مثل ما سبق، ومثل: اقتران الأحكام بطلوع كوكب، وهبوب ريح، وهذه أمور لا يُنظر إليها، ولا يمكن أن يعتبرها المجتهد من العلل مع أن الحكم قد اقترن به.

والمعترض ــ كما قلنا سابقاً ــ يستطيع أن يُفسد ذلك كله بالمعارضة

بوصفٍ مطَّرد يختص بالأصل؛ إذ الاطراد هو: الوصف الذي لا يناسب الحكم، ولا يشعر به.

فمثلاً: يقول: الخل مائع لا يصح أن تزال به النجاسة، والعلة في ذلك: أنه لا تبنى عليه القناطر، ولا يصطاد فيه السمك، ولا تجري فيه السفينة، فكان في ذلك كالدهن، فإنه لا تصح إزالة النجاسة به بالاتفاق.

وهذا بخلاف الماء فإنه تبنى القناطر على جنسه، ويصطاد فيه السمك، وتجري فيه السفينة، فصح أن تزال فيه النجاسة.

فهذه الأوصاف لا مناسبة فيها للحكم أصلاً، فلا يُعلَّل الحكم بها مع أنها مقترنة به.

وبالجملة: فإن وضع العلة وتعيينها أمر لا بد فيه من دليل واضح جلي وهو: كوضع الحكم.

فكما أنه لا يكتفى في إثبات الحكم بأن يقال: «لا نقض عليه»، أو يقال: «لا مفسد له»، بل لا بد في إثباته من دليل، فكذلك لا يكتفى في إثبات العلة وتعيينها أن يقال: «لا مفسد لها»، أو يقال: «لا نقض عليها»، بل لا بد من دليل على صحتها.

المسلك الثاني: من مسالك العلة الفاسدة ـــ الاستدلال على صحة علة حكم الأصل بسلامتها عن علة تعارضها، وتقتضي نقيض حكمها.

فيقول المستدل ـــ مثلاً ـــ : سلامة تلك العلة عن المعارضة دليل على صحتها.

وهذا المسلك فاسد.

والدليل على ذلك: أن سلامة العلة عن مفسد واحد لا ينفي بطلانها بواسطة مفسد آخر، مثل أن يقول المعترض: إن العلة التي ذكرها المستدل قاصرة، أو طردية غير مناسبة كالطول والقصر، والبياض والسواد ونحو ذلك.

وحتى لو سلمت تلك العلة عن كل مفسد لم تكن سلامتها تلك دليلاً على صحتها.

ويؤيد ذلك: إن شهادة المجهول لو سلمت من علة قادحة، أو جارحة، فإن ذلك لا يدل على أنها حجة ومقبولة.

فلا تقبل تلك الشهادة إلاَّ بعد قيام وثبوت دليل وبينة معدلة مزكية.

فكذلك لا يكفي لصحة العلة انتفاء المفسد، بل لا بد من قيام وثبوت دليل يدل بوضوح على صحتها.

* * *

اعتراض على ذلك

اعترض بعضهم قائلاً: إن انتفاء المفسد لتلك العلة دليل على صحتها وثبوتها، واعتبارها.

جوابه

أن ذلك يُقلب عليه، فيقال: إن دليل فساد العلة انتفاء الدليل المصحح لها، ولا فرق بين الكلامين، وليس أحدهما أولى من الآخر.

إذن: لا علة ثابتة إلاَّ بدليل واضح يبينه المجتهد والمستدل.

* * *

حكم العلة إذا استلزمت مفسدة
أو «انخرام المناسبة»

قوله: (فصل: متى لزم الوصف المتضمن للمصلحة مفسدة مساوية للمصلحة، أو راجحة عليها).

ش: **أقول**: هذا المبحث تابع للنوع الأول من القسم الثالث من أقسام إثبات العلة، أو مسالك العلة.

أي: أنه تابع لإثبات العلة بالوصف المناسب، فكان الأولى أن يذكره هناك.

وهذا المبحث قد أطال الكلام فيه بعض العلماء، وبعضهم أوجز الكلام فيه.

وبعضهم يسميه: «انخرام المناسبة بما يعارضها».

فإذا عارض الوصف المناسب الذي تضمن مصلحة مفسدةٌ مساوية لتلك المصلحة، أو عارضها مفسدة راجحة عليها، فهل تبطل المناسبة بتلك المعارضة أو لا؟

أي: هل تبطل مناسبة الوصف بالمفسدة المساوية للمصلحة، أو الراجحة عليها؟

اختلف العلماء في ذلك على مذهبين:

تحرير محل النزاع

أولاً: اتفق على أن الخلاف في هذه المسألة إنما يتجه عند القائلين بعدم جواز تخصيص العلة.

أما عند القائلين بجواز تخصيصها، فإنه لا ينبغي الخلاف ــ حينئذٍ ــ ؛

لأنهم يقولون: بجواز بقاء المناسبتين، أو اجتماع جهتي المصلحة والمفسدة، وهذا من مقتضى القول بجواز التخصيص.

ثانياً: إذا كان المعارض دالاً على انتفاء المصلحة فهذا مبطل لحجية المناسب، وذلك بالاتفاق؛ لأن المناسبة، وهي المصلحة التي كانت سبباً في علية الوصف قد انتفت، وبانتفائها تنتفي عليته.

ثالثاً: أن الوصف المناسب للحكم إذا كان شرع الحكم عنده يوجب مفسدة مرجوحة، فإن المناسبة لا تبطل بالاتفاق، ويصح التعليل به؛ لأنه لا عبرة بالمرجوح مع وجود الراجح.

رابعاً: إذا كانت المفسدة مساوية للمصلحة، أو كانت المفسدة راجحة عليها، فهل تبطل وتنتفي المناسبة، أو لا؟.

اختلف العلماء في ذلك على مذهبين:

المذهب الأول

قوله: **(فقيل: إن المناسبة تنتفي)**.

ش: **أقول**: المذهب الأول: إن المناسبة تبطل إذا عارضتها مفسدة مساوية أو راجحة.

ذهب إلى ذلك بعض المالكية كابن الحاجب، وبعض الشافعية كالآمدي، والصفي الهندي، ونسب إلى الأكثرين.

* * *

دليل أصحاب هذا المذهب

قوله: **(فإن تحصيل المصلحة على وجه يتضمن فوات مثلها، أو أكثر منها ليس من شأن العقلاء؛ لعدم الفائدة على تقدير التساوي، وكثرة الضرر**

على تقدير الرجحان فلا يكون مناسباً؛ إذ المناسب: ما إذا عرض على العقول السليمة تلقته بالقبول، فيعلم أن الشارع لم يرد بالحكم تحصيلاً للمصلحة في ضمن الوصف المعين).

ش: **أقول**: استدل أصحاب المذهب الأول ــ على أن المناسبة تبطل إذا عارضها مفسدة راجحة أو مساوية ــ بقولهم: إن المفسدة متى كانت مساوية للمصلحة، أو راجحة عليها، فإن تحصيل المصلحة والعمل بها ــ حينئذٍ ــ لا يعتبر ولا يعد من المصلحة عند العقلاء، بل يكون عبثاً يخرجه العقل على كونه مناسباً إلى كونه غير مناسب.

وذلك لأن المصلحة إذا تساوت مع المفسدة: لا يمكن أن يرجح إحداهما على الأخرى إلاَّ بمرجح، ولا مرجح.

أما إذا كانت المفسدة راجحة على المصلحة فالأمر في ذلك ظاهر، فلا يمكن أن نعمل بالمناسب المتضمن مصلحة تعارضها مفسدة أرجح منها؛ نظراً لكثرة الضرر على العباد إذا عملنا بذلك.

فبان لك أنه إذا عارض المناسب مفسدة راجحة، أو مساوية فلا يكون مناسباً، أي: أن هذه المعارضة تسلب عنه مناسبته للحكم؛ لأن العقول تنفر من ذلك، والمناسب: ما تتلقاه العقول السليمة بالقبول.

فلا يمكن أن يقبل أي عاقل أن يعمل بأجرة قدرها ألف ريال، وهو يعلم أنه سيخسر ــ أثناء ذلك ــ ألف ريال، أو ألفين.

فيعلم مما سبق: أن الشارع لم يرد بتشريع الحكم تحصيل مصلحة معينة دون النظر إلى ما قد تتضمنه من مفاسد. والله أعلم.

* * *

المذهـب الثانـي

قوله: (وهذا غير صحيح).

ش: أقول: المذهب الثاني: أن المناسبة لا تبطل إذا عارضتها مفسدة مساوية، أو راجحة، وكلام أصحاب المذهب الأول غير صحيح.

ذهب إلى ذلك بعض الشافعية: كفخر الدين الرازي، وناصر الدين البيضاوي، وكثير من الحنابلة منهم ابن قدامة هنا، وهو المذهب المختار عند المالكية.

* * *

أدلة أصحاب هذا المذهب

لقد استدل أصحاب المذهب الثاني ـ على أن المناسبة لا تبطل إذا عارضتها مفسدة مساوية، أو راجحة ـ بأدلة، إليك أهمها:

الدليـل الأول

قوله: (**فإن المناسب: المتضمن للمصلحة، والمصلحة أمر حقيقي لا ينعدم بمعارض؛ إذ ينتظم من العاقل أن يقول: «لي مصلحة في كذا يصدني عنه ما فيه من الضرر من وجه آخر»، وقد أخبر الله تعالى أن في الخمر والميسر منافع وإن إثمهما أكبر من نفعهما، فلم ينف منافعهما مع رجحان إثمهما**).

ش: أقول: الدليل الأول ـ من أدلة أصحاب المذهب الثاني على أن المناسبة لا تبطل إذا عارضتها مفسدة مساوية، أو راجحة ـ: أن مناسبة الوصف تنبني على ما فيه من المصلحة، والمصلحة أمر حقيقي لا تختل بمعارضة المفسدة، ولا تنعدم بأي معارض، وإذا كانت كذلك فالعقل يقضي

بمناسبة المصلحة للحكم، وبالنظر إلى المعارض يقضي بانتفاء الحكم لأجل المعارض ولهذا يحسن من العاقل أن يقول: «الداعي إلى إثبات الحكم موجود غير أنه يمنعني منه مانع»، ويقول: «لي مصلحة في التزوج وهي: إحصان نفسي، ولكن يصدني عنه ما فيه من المفسدة، وهي: الإنفاق».

وقد ورد ذلك في القرآن الكريم، فقال تعالى: ﴿قُلْ فِيهِمَآ إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَٰفِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَآ أَكْبَرُ مِن نَّفْعِهِمَا﴾ [البقرة: ٢١٩].

فهنا بين أن في الخمر والميسر منافع، وهي: المصالح، وفيهما مفاسد ومضار فأطلق الأمرين عليهما.

ولو اختلت مناسبة الوصف لما حسن هذا الكلام من الله ـ تعالى ـ ولما حسن ـ أيضاً ـ من العاقل ذلك الكلام.

أي: أن ما سبق يدل دلالة واضحة على صحة اجتماع المصلحة والمفسدة في شيء واحد وإلاَّ لما صح هذا الكلام.

* * *

الدليـل الثانـي

قوله: (والمصلحة جلب المنفعة، أو دفع المضرة، ولو أفردنا النظر إليها غلب على الظن ثبوت الحكم من أجلها، وإنما يختل ذلك الظن مع النظر إلى المفسدة اللازمة من اعتبار الوصف الآخر فيكون هذا معارضاً؛ إذ هذا حال كل دليل له معارض، ثم ثبوت الحكم مع وجود المعارض لا يُعد بعيداً).

ش: **أقول**: الدليل الثاني ـ من أدلة أصحاب المذهب الثاني على أن المناسبة لا تبطل بمعارضة المفسدة لها ـ : أن حقيقة المصلحة هي: جلب المنفعة للعباد، أو هي: دفع المضرة والمفسدة عنهم.

فلو نظرنا إلى هذه الحقيقة: لغلب على ظننا ثبوت الحكم من أجل تلك المصلحة، والعمل بما يغلب على الظن واجب.

وإنما يختل ذلك الظن، ولا يعمل به بسبب نظرنا إلى مفسدة لازمة وجد عن طريق وصف آخر؛ وهذا يكون معارضاً قوياً للمصلحة وهذا حال كل دليل يعارضه ما هو أقوى منه، أو مساويه.

ومع هذا فإنه لا يستبعد أن يثبت الحكم مع وجود معارض.

* * *

الدليل الثاني

قوله: (ونظيره ما لو ظفر الملك بجاسوس لعدوه، فإنه يتعارض في النظر اقتضاءان: أحدهما: قتله دفعاً لضرره، والثاني: الإحسان إليه استمالة له ليكشف حال عدوه، فسلوكه إحدى الطريقتين لا يعد عبثاً، بل يعد جرياً على موجب العقل).

ش: **أقول**: الدليل الثالث ــ من أدلة أصحاب المذهب الثاني على أن المناسبة لا تبطل بمعارضة مفسدة راجحة أو مساوية لها ــ: أن العادة والواقع قد دلا على ذلك، فمثلاً: السلطان لو ظفر بجاسوس لعدوه.

أي: أن هذا الجاسوس ينقل أخبار ذلك السلطان إلى عدوه المنازع له في سلطنته أو ملكه، فإنه يتعارض في نظر ذلك السلطان أمران:

الأمر الأول: عقاب ذلك الجاسوس بقتله؛ زجراً لأمثاله عن التجسس المضر بالسلطان، وتأديباً لهم.

الأمر الثاني: العفو عن ذلك الجاسوس، والإحسان إليه، وإكرامه، ويقصد بذلك: إما الاستهانة بعدوه، أو كشف أسرار عدوه عن طريق ذلك الجاسوس.

وإذا سلك السلطان طريق العقوبة، أو سلك طريق العفو، فإنه لا يعد عابثاً، ولا خارجاً عن مقتضى المناسبة والحكمة، بل يعتبر عاقلاً حكيماً وإن لزم منه فوات المقصود الحاصل من سلوك مقابله.

وسواء في ذلك ما إذا كانت المناسبتان متساويتين، أو إحداهما أرجح من الأخرى.

* * *

الدليل الرابع

قوله: **(ولذلك ورد الشرع بالأحكام المختلفة في الفعل الواحد نظراً إلى الجهات المختلفة كالصلاة في الدار المغصوبة، فإنها سبب للثواب من حيث إنها صلاة، والعقاب من حيث إنها غصب نظراً إلى المصلحة والمفسدة مع أنه لا يخلو إما أن يتساويا، أو يرجح أحدهما؛ فعلى تقدير التساوي لا تبقى المصلحة مصلحة، ولا المفسدة مفسدة، فيلزم انتفاء الصحة والحرمة؛ وعلى تقدير رجحان المصلحة يلزم انتفاء الحرمة، وعلى تقدير رجحان المفسدة يلزم انتفاء الصحة، فلا يجتمع الحكمان معاً، ومع ذلك اجتمعا، فدل على بطلان ما ذكروه)**.

ش: **أقول**: الدليل الرابع ــ من أدلة أصحاب المذهب الثاني على أن المناسبة لا تبطل بمعارضة مفسدة راجحة أو مساوية لها ــ: أنه ورد من الشارع ما يدل على إعمال المناسبتين المتعارضتين، وعدم بطلانهما بذلك التعارض، فقد وجدنا الشارع قد رتب على الشيء الواحد أحكاماً مختلفة لما فيه من المناسبة المختلفة والجهات المختلفة، ويمثل لذلك بالصلاة بالدار المغصوبة، فقد رتب عليها الثواب من حيث كونها صلاة، ورتب عليها العقاب من حيث كونها في أرض مغصوبة.

أي: أنه ورد بصحة الصلاة في الدار المغصوبة؛ نظراً إلى ما فيها من المصلحة، وورد بتحريمها نظراً إلى ما فيها من مفسدة الغصب، فقد رتب الشارع على جهة المصلحة والمفسدة مقتضاهما مع أنه لا يخلو إما أن تتساوى المصلحة مع المفسدة، أو تترجح المصلحة على المفسدة، أو تترجح المفسدة على المصلحة.

فإن تساوت المصلحة مع المفسدة لا تبقى المصلحة مصلحة، ولا المفسدة مفسدة؛ حيث إن كل واحدة تبطل الأخرى فيلزم من ذلك انتفاء الصحة والحرمة.

وإن ترجحت المصلحة على المفسدة يلزم من ذلك انتفاء الحرمة.

وإن ترجحت المفسدة على المصلحة يلزم من ذلك انتفاء الصحة.

فلا يجتمع الحكمان ـ حرمة الصلاة وصحتها ـ ومع ذلك فقد اجتمعا ـ في المثال السابق ـ وهذا من أوضح الأدلة على أن المناسبة لا تبطل بمعارضة المفسدة الراجحة، أو المساوية لها، ومن أوضح الأدلة على بطلان المذهب الأول.

* * *

الدليل الخامس

قوله: **(ثم قدرنا توقف المناسبة على رجحان المصلحة، فدليل الرجحان: أنا لم نجد في محل الوفاق مناسباً سوى ما ذكرناه، فلو قدرنا الرجحان يكون الحكم ثابتاً معقولاً، وعلى تقدير عدمه يكون تعبداً، واحتمال التعبد أبعد وأندر، فيكون احتمال الرجحان أظهر، ومثال ذلك: تعليلنا وجوب القصاص على المشتركين في القتل بحكمة الردع والزجر كيلا يفضي إسقاطه إلى فتح باب الدماء، فيعارض الخصم بضرر إيجاب القتل الكامل**

على من لم يصدر منه ذلك، فيكون جوابه ما ذكرناه. والله أعلم).

ش: **أقول**: الدليل الخامس ــ من أدلة أصحاب المذهب الثاني على أن المناسبة لا تبطل بمعارضة مفسدة راجحة أو مساوية لها ــ : أن المناسبة لا تبطل بالمعارضة؛ لأننا رجحنا المصلحة بدليل أنا لم نجد مناسباً للحكم إلاَّ هذه المصلحة.

وعلى تقدير ترجيح مناسبة الحكم يكون الحكم معقول المعنى.

وعلى تقدير عدم ترجيح ذلك يكون الحكم غير معقول المعنى، أي: يكون تعبدياً، واحتمال كون الحكم تعبدياً بعيد ونادر.

وإذا كان كذلك فيكون احتمال رجحان المناسبة وعدم إبطالها أظهر وأقرب؛ لئلا يكون الحكم تعبدياً.

مثال على ذلك: أنه لو اشترك جماعة في قتل رجل واحد فإنه يجب القصاص على هؤلاء المشتركين جميعاً، والعلة في ذلك: ردع وزجر أمثالهم؛ لئلا يؤدي عدم قتلهم قصاصاً إلى فتح باب القتل؛ لأنه إذا علم بعض المجرمين أنه لو قتل شخصاً سيقتل به، ولو قتله مع جماعة لا يقتلون به، فإنه سيأتي بمن يساعده على قتل من أراد قتله لأجل أن يسلم من القتل والقصاص، ولكن سُدَّ هذا الباب بإيجاب القصاص على جميع المشتركين.

فيقول قائل ــ معترضاً ــ : بأنه يوجد مفسدة تعارض تلك المصلحة وهي: أنه قد يقتل شخص لم يصدر منه القتل، وإنما هو قد شارك مشاركة قليلة.

فنقول ــ في الجواب عن ذلك ــ : إن مصلحة قتلهم جميعاً ترجح على تلك المفسدة للعلة التي ذكرناها. والله أعلم.

تنبيه: ما سبق كله في قياس العلة، وسيأتي بعد ذلك قياس الشبه.

* * *

قيـاس الشبـه

قوله: **(فصل: في قياس الشبه، واختلف في تفسيره، ثم في أنه حجة)**.

ش: **أقـــول**: لما فرع من بيان قياس العلة، شرع في بيان قياس الشبه.

وهو ـ في اللغة ـ الشبه، ـ بفتح الباء ـ والشبه ـ بتسكينها ـ: المثل، والجمع أشباه، ويقال: أشبه الشيء بالشيء: إذا ماثله.

واسم الشبه يطلق على كل قياس ألحق الفرع فيه بالأصل؛ حيث إن الفرع يلحق بالأصل بجامع يشبهه فيه، فهو ـ إذن ـ يشبهه، غير أنه أطلق في الاصطلاح على نوع من الأقيسة معين، وقد اختلف آراء الأصوليين في تفسيره وتعريفه.

وإذا أطلق الأصوليون لفظ «الشبه» على نوع من الأقيسة فإنما ذلك من العام الذي أريد به الخصوص.

وهذا المسلك دقيق المأخذ باعتباره وسطاً بين الوصف المناسب والوصف الطردي، ولهذا نقل عن بعض العلماء قوله: «لست أرى في مسائل الأصول مسألة أغمض من هذه».

وفيما يلي سنتكلم عن هذه المسألة من جهتين:

أولاً: تفسيره وتعريفه في الاصطلاح.

ثانياً: بيان حجيته.

أولاً:

تعريفه في الاصطلاح

قوله: **(فأما تفسيره)**.

ش: **أقول**: لقد اختلفت عبارات وآراء الأصوليين في تعريفه، وإليك أهم تلك التعريفات، فأقول:

التعريف الأول

قوله: **(فقال القاضي يعقوب: هو: أن يتردد الفرع بين أصلين حاظر ومبيح، ويكون شبهه بأحدهما أكثر نحو أن يشبه المبيح في ثلاثة أوصاف، ويشبه الحاظر في أربعة فنلحقه بأشبههما به)**.

ش: **أقول**: التعريف الأول ـ من تعريفات قياس الشبه ـ: ما ذكره ابن قدامة ـ هنا ـ .

وقد نسبه إلى القاضي يعقوب من الحنابلة ـ ولم أجد ذلك منسوباً إليه ـ .

وهو تعريف كثير من الحنابلة، كالقاضي أبي يعلى في «العدة».

ومعناه: أن يكون الفرع ـ المطلوب بيان حكمه ـ قد تردد بين أصلين؛ لأنه يشبه كل واحد منهما ببعض الجوانب، فالمناط الموجود فيه ـ أي: في الفرع ـ قد وجد في كل واحد من الأصلين، إلاَّ أنه يشبه أحدهما في أوصاف هي أكثر من الأوصاف التي بها مشابهته للأصل الآخر.

فإلحاق الفرع بأحد الأصلين الذي شبهه به أكثر هو قياس الشبه، فلو أن الفرع قد أشبه المبيح في ثلاثة أوصاف، وأشبه الحاظر في أربعة

أوصاف فنلحق الفرع بالحاظر؛ لأنه أكثر شبهاً به.

* * *

أمـثـلـتـه

قوله: **(ومثاله: تردد العبد بين الحر وبين البهيمة في أنه يملك، فمن لم يملكه قال: حيوان يجوز بيعه، ورهنه، وهبته، وإجارته، وإرثه أشبه الدابة، ومن يملكه قال: يثاب، ويعاقب، وينكح، ويطلق، ويكلف أشبه الحر، فيلحق بما هو أكثرهما شبهاً)**.

ش: **أقول**: من أمثلة قياس الشبه: العبد فإنه متردد بين الحر، والبهيمة، وتظهر فائدة ذلك في التمليك له.

فمن قال: «لا يملك بالتمليك»، قال: هو حيوان يجوز بيعه، ورهنه، وهبته، وإجارته، وإرثه ونحوها فهو يشبه الدابة أكثر من شبهه بالآدمي الحر في هذه الأوصاف فلا يملك كما لا تملك البهيمة والدابة.

ومن قال: «يملك بالتمليك»، قال: هو: «إنسان» يثاب، ويعاقب، وينكح، ويطلق، ويكلف بأكثر العبادات، ويفهم ويعقل، وهو ذو نفس محصلة للعلوم بقوة الفكر فهو يشبه الآدمي الحر أكثر من شبهه بالدابة فيلحق بالآدمي الحر فيملك كما يملك الحر.

ويقال في هذا المثال من وجه آخر: العبد إذا قُتِل خطأً وزادت قيمته على دية الحر، فإنه يلاحظ فيه أمران:

أولهما: كونه نفساً، أو آدمياً، فهو في ذلك مشابه للحر، وهذا يقتضي أن لا يزاد فيه على الدية المفروضة بالحر.

ثانيهما: كونه مالاً متقوماً فهو في ذلك مشابه للفرس، وما إلى ذلك

مـن الأموال المتقومة، وهذا يقتضي أنه يمكن أن يزاد في تعويضه على الحر.

فالملاحظ في العبد المقتول خطأ أنه اجتمع فيه مناطان متعارضان، وبالموازن نجد أن مشابهته للحر في كونه آدمياً مكلفاً يثاب على الخير، ويعاقب على الشر، ومشابهته للفرس لا تعدو كونه مملوكاً متقوماً في الأسواق، فهو بالحر أكثر شبهاً، فكان إلحاقه به أولى من إلحاقه بالفرس، أو غيره من الأموال المتقومة.

وعلى ذلك فلا يزاد على دية الحر.

مثال آخر: «المذي»، فإنه متردد بين البول والمني، فمن قال بنجاسته قال: هو خارج من الفرج، لا يخلق منه الولد، ولا يجب به الغسل فهو في ذلك يشبه البول؛ ومن قال بطهارته قال: هو خارج فيه نوع من الشهوة، ويخرج أمامها فهو في ذلك يشبه المني.

* * *

التعريـف الثانـي

قوله: **(وقيل: الشبه الجمع بين الأصل والفرع بوصف يوهم اشتماله على حكمة الحكم من جلب المصلحة، أو دفع المفسدة).**

ش: **أقول**: التعريف الثاني ــ من تعريفات قياس الشبه ــ: هو ما ذكره ابن قدامة ــ هنا ــ، وهو تعريف الغزالي في «المستصفى»، وهو قريب من التعريف الذي اختاره الآمدي في «الإحكام».

ومعناه واضح؛ حيث إن المراد منه: أن يجمع بين الفرع والأصل بسبب وصفٍ قد توهم أن هذا الوصف قد اشتمل على حكمة الحكم في

الأصل من جلب المصلحة، أو دفع المفسدة، مع الاعتراف بأن ذلك الوصف لم يغلب على الظن أنه علة الحكم، بخلاف قياس العلة فإنه جمع بما هو علة الحكم.

* * *

بيـان ذلـك، والفرق بين:
قياس الشبه، وقياس الطرد، وقياس العلة

قوله: **(وذلك أن الأوصاف تنقسم إلى ثلاثة أقسام)**.

ش: **أقول**: لما ذكر التعريف الثاني، أراد أن يبينه ويصوره لنا بذكر الفرق بينه وبين غيره من أنواع الأقيسة.

فقسم الأوصاف إلى ثلاثة أقسام، وإذا عرفنا تلك الأقسام عرفنا الفرق بين قياس الشبه، وقياس الطرد، وقياس العلة. وإليك بيان ذلك:

* * *

القسم الأول: قياس العلة

قوله: **(قسم يعلم اشتماله على المناسبة لوقوفنا عليها بنور البصيرة كمناسبة الشدة للتحريم)**.

ش: **أقول**: القسم الأول: قياس العلة، وهو: أن نعلم الوصف، ويغلب على ظننا اشتمال ذلك الوصف على مناسبته للحكم، وذلك لأن تلك المناسبة ثابتة ووقفنا عليها بالأدلة والأمارات، وقد سبق هذا بالتفصيل.

وأمثلة ذلك كثيرة كما سبق بيانه، ومنها مناسبة شدة الخمر للتحريم، ومناسبة الزنا للحد، ومناسبة السرقة للقطع.

* * *

القسم الثاني: قياس الطرد

قوله: (وقسم لا يتوهم فيه مناسبة أصلاً؛ لعدم الوقوف عليها بعد البحث التام من إلفنا من الشارع أنه لا يلتفت إليه في حكم ما كالطول، والقصر، والسواد، والبياض، وكون المائع لا تبنى عليه القناطر).

ش: **أقول**: القسم الثاني: قياس الطرد، وهو: أن نعلم أن هناك وصف، ولكن نعلم أنه لا مناسبة بينه وبين الحكم، وعرفنا ذلك بعد استقرائنا وتتبعنا لمصادر وموارد الشريعة أن الشارع لا يلتفت إلى مثل تلك الأوصاف، ولا يعتبرها مثل: أن يقول قائل: إن الأعرابي قد وجبت عليه الكفارة؛ لأنه كان طويلاً، أو أسمراً، أو قصيراً.

أو يقول قائل: حرمت الخمرة لكون لونها أحمراً، أو لكونه معبأ في زجاجات.

أو يقول قائل: الخل مائع لا يصح أن تزال به النجاسة، وعلل ذلك بقوله: أنه لا تبنى عليه القناطر، ولا يصطاد فيه السمك، ولا تجري فيه السفينة، فكان في ذلك كالدهن فإنه لا تصح إزالة النجاسة به بالاتفاق، بخلاف الماء فإنه تبنى القناطر على جنسه، ويصطاد فيه السمك، وتجرى فيه السفينة، فيصح أن تزال به النجاسة.

أو يقول قائل في طهارة الكلب: حيوان مألوف له شعر كالصوف فكان طاهراً كالخروف.

فتلك الأوصاف التي ذكرت في تلك الأمثلة السابقة لا مناسبة فيها للحكم أصلاً، حيث إن الشارع لم يعتبرها، ولم يلتفت إليها.

وقد سبق ذلك بالتفصيل.

* * *

القسم الثالث: قياس الشبه

قوله: **(وقسم ثالث ــ بين القسمين الأولين ــ وهو: ما يتوهم اشتماله على مصلحة الحكم، ويظن أنه مظنتها وقالبها من غير اطلاع على عين المصلحة مع عهدنا اعتبار الشارع له في بعض الأحكام كالجمع بين مسح الرأس ومسح الخف في نفي التكرار بوصف كونه مسحاً، والجمع بينه وبين الأعضاء المغسولة في التكرار بكونه أصلاً في الطهارة، فهذا قياس الشبه)**.

ش: **أقول**: القسم الثالث: قياس الشبه، وهو: الذي تردد بالشبه بين القسمين الأولين، وهما: المناسب، والطردي.

فهو قد أشبه الطردي من حيث أنه لم يغلب على ظننا مناسبة الوصف للحكم واشتماله على المصلحة؛ لأن الطردي مقطوع بخلوه عن المناسبة.

وهو قد أشبه المناسب ــ قياس العلة ــ من حيث إننا قد ظننا فيه المناسبة واشتماله على المصلحة، فلم نقطع بانتفاء المناسبة؛ لأن المناسب قد غلب على ظننا اشتماله على المصلحة.

والخلاصة: أن قياس الشبه هو الذي قد توهم اشتماله على مصلحة الحكم، وظن ذلك، مع عدم الاطلاع على عين تلك المصلحة، ورأينا الشارع قد اعتبره في بعض الأحكام.

مثال ذلك: الجمع بين مسح الرأس، ومسح الخف في نفي تكرار المسح، والوصف: كونه ممسوحاً.

فقلنا نحن، والحنفية: الرأس ممسوح في الطهارة فلا يسن تكراره كمسح الخف.

أما الشافعية فقد خالفوا في ذلك فقالوا: مسح الرأس أصل في طهارة الوضوء فيسن تكراره، قياساً على بقية الأعضاء المغسولة: كالوجه، واليدين.

تنبيه: المراد من بيان قياس العلة، وقياس الطرد، والأمثلة عليهما هو: أن يتبين قياس الشبه بصورة أوضح وأجلى.

* * *

حكم كل واحد من الأقسام الثلاثة من حيث الصحة والحجية وعدمهما

قوله: **(فالقسم الأول: قياس العلة، وهو صحيح، والقسم الثاني: باطل، والثالث: الشبه، وهو مختلف فيه).**

ش: **أقول**: الأقسام الثلاثة السابقة قد اختلفت من حيث الصحة والبطلان.

فالقسم الأول: ــ وهو قياس العلة ــ صحيح، ويحتج به، باتفاق القائلين بالقياس.

والقسم الثاني: ــ وهو قياس الطرد ــ باطل عند أكثر العلماء.

والقسم الثالث: وهو قياس الشبه ــ اختلف العلماء في حجيته وصحته كما سيأتي بيانه عن قريب.

* * *

الخلاصة في بيان قياس الشبه

قوله: **(وكل قياس فهو يشتمل على شبه واطراد، لكن قياس العلة عرف بأشبه صفاته، وأقواها، وقياس الشبه كان أشرف صفاته المشابهة فعرف**

به، وكذلك القياس الطردي عرف بخاصيته، وهو: الاطراد، إذ لم يكن له ما يعرف به سواه، وكل وصف ظهر كونه مناطاً للحكم فاتباعه من قبيل قياس العلة، لا من قبيل قياس الشبه).

ش: **أقول**: اسم الشبه يطلق على كل قياس، فإن الفرع يلحق بالأصل بجامع يشبهه فيه، فهو إذن يشبهه.

وكذلك اسم الطرد؛ لأن الاطراد شرط كل علة جمع فيها بين الفرع والأصل.

لكن العلة الجامعة إن كانت مناسبة، أو مؤثرة عرفت بأشرف صفاتها وأقواها، وهو التأثير والمناسبة، وهذا هو قياس العلة.

أما الاطراد والمشابهة فيقال فيهما:

إن لم يكن للعلة خاصية إلاَّ الطرد الذي هو أعم أوصاف العلل وأضعفها في الدلالة على الصحة فهذا مخصص باسم الطرد، لا لاختصاص الاطراد بها، لكن لأنه لا خاصية لها سواه.

فإن انضاف إلى الاطراد زيادة، ولم ينته إلى درجة المناسب والمؤثر سمي شبيهاً، وتلك الزيادة هي مناسبة الوصف الجامع لعلة الحكم، وإن لم يناسب نفس الحكم.

الحاصل: أن كل وصف غلب على الظن أن الحكم قد نيط وعلق به فإن الأخذ به من باب قياس العلة، بخلاف قياس الشبه فهو في مرتبة بين المناسب ــ وهو قياس العلة ــ والطرد، أي: أنه دون المناسب وفوق الطرد، وفيه شبه من كل منهما.

* * *

تعريفات أخرى للشبه

التعريف الثالث: الشبه «ما لم تظهر فيه المناسبة بعد البحث التام عنها ممن هو أهله، ولكن ألف من الشارع الالتفات إليه في بعض الأحكام»، هذا تعريف الآمدي للشبه، وعده أقرب تعريف إلى قواعد الأصول، ونسبه إلى أكثر المحققين.

وهو قريب من التعريف الثاني للشبه الذي ذكره ابن قدامة ــ رحمه الله ــ.

مثاله: قولنا في الاستدلال على مسألة إزالة النجاسة المتقدمة: طهارة تراد لأجل الصلاة فلا تجوز بغير الماء كطهارة الحدث.

فالجامع بينهما: كون كل منهما طهارة لأجل الصلاة، أما مناسبتها لتعيين الماء فيها فإنها غير ظاهرة بعد توغل البحث عنه، لكن عهد التفات الشارع إليها في بعض الأحكام كمس المصحف، والطواف، وذلك يوهم اشتمالها على المناسبة.

التعريف الرابع: الشبه: ما اجتمع فيه مناطان لا على سبيل الكمال إلَّا أن أحدهما أغلب من الآخر، فالحكم بالأغلب حكم بغلبة الأشباه»، وقيل غير ذلك.

والراجح الأول. والله أعلم.

* * *

ثانياً:

بيان حجية قياس الشبه

قوله: (واختلفت الرواية عن أحمد ــ رحمه الله ــ في قياس الشبه).

ش: **أقول**: اختلف العلماء في كون الشبه حجة أو غير حجة على مذاهب ذكر ابن قدامة ــ رحمه الله ــ مذهبين منها، هما يعتبران روايتين قد رويتا عن الإمام أحمد بن حنبل ــ رحمه الله ــ .

* * *

المذهب الأول

قوله: **(فروي أنه صحيح)**.

ش: **أقول**: المذهب الأول: أن قياس الشبه حجة وصحيح.

وذهب إلى ذلك الإمام أحمد في رواية صحيحة عنه ذكرها القاضي أبو يعلى في «العدة».

ومما دلنا على ذلك: أن حرباً روى عن الإمام أحمد في يهودي قذف يهودية أنهما يتلاعنا.

فقال ــ أي: الإمام أحمد ــ : «ليس وجه؛ لأنه ليس عدلاً، واللعان إنما هو شهادة، وليس بعدل فتجوز شهادته»، قال القاضي أبو يعلى في «العدة» ــ لما نقل ذلك ــ : كأنه لم ير بينهما اللعان، فقد قاس اللعان على الشهادة في امتناعه من الكافر مع قلة شبهه بالشهادة، وكثرة شبهه بالأيمان، فدل هذا من قوله على جوازه مع كثرة الشبه.

وهو مذهب الإمام الشافعي في ظاهر مذهبه؛ حيث ورد في «الأم» قوله: «والقياس قياسان: أحدهما يكون في مثل معنى الأصل، فذلك الذي لا يحل لأحد خلافه، ثم قياس: أن يشبه الشيء بالشيء من الأصل، والشيء من الأصل غيره فيشبه هذا بهذا الأصل، ويشبه غيره بالأصل غيره، وموضع الصواب فيه عندنا ــ والله تعالى أعلم ــ : أن ينظر، فأيهما كان أولى يشبهه

صير إليه، فإن أشبه أحدهما في خصلتين، والآخر في خصلة ألحقه بالذي هو أشبه في خصلتين»، وقال ذلك في «الرسالة» ولكن باختصار.

وهذا مذهب أكثر الحنابلة، وكثير من الشافعية، وأكثر الفقهاء.

* * *

المذهب الثاني

قوله: (والأخرى أنه غير صحيح، اختارها القاضي، وللشافعي قولان كالروايتين).

ش: أقول: المذهب الثاني: أن قياس الشبه ليس بحجة.

ذهب إلى ذلك الإمام أحمد في رواية أخرى عنه ذكرها القاضي أبو يعلى في «العدة» وأبو الخطاب في «التمهيد»، وهذه الرواية رواها لنا أحمد بن الحسين بن حسان عنه.

وقد اختار هذا المذهب القاضي أبو يعلى في «العدة»، وهو اختيار المحققين من الحنفية، والقاضي أبـي بكر الباقلاني، وبعض الشافعية كأبـي إسحاق المروزي، وأبـي إسحاق الشيرازي.

تنبيه: قوله: «وللشافعي قولان كالروايتين»، يقصد: أن للإمام الشافعي قولين، كما أن للإمام أحمد روايتين في المسألة.

ولكن لم أجد أحداً من الشافعية ذكر ذلك ونسب للإمام الشافعي أنه يقول بأن قياس الشبه ليس بحجة، بل الذي صرح فيه بالرسالة والأم أنه حجة وقد ذكرت نص كلامه في «الأم»، أما نص كلامه في الرسالة فهو قوله فيها: «والقياس من وجهين: أحدهما: أن يكون الشيء في معنى الأصل، فلا يختلف القياس فيه، وأن يكون الشيء له في الأصول أشباه، فيلحق بأولاها به، وأكثرها شبهاً فيه، وقد يختلف القائسون في هذا».

ولعل ابن قدامة ــ رحمه الله ــ يقصد «وللشافعية قولان» فهذا ممكن؛ حيث إن الشافعية اختلفوا ــ فيما بينهم ــ في هذه المسألة.

* * *

دليل أصحاب المذهب الأول

قوله: **(ووجه كونه حجة هو: أنه يثير ظناً غالباً ينبني على الاجتهاد، فيجب أن يكون متبعاً كالمناسب، فلا يخلو إما أن يكون الحكم لغير مصلحة، أو لمصلحة في الوصف الشبهي، أو لمصلحة في ضمن الأوصاف الأخر، لا يجوز أن يكون لغير مصلحة فإن حكم الشارع لا يخلو عن الحكمة، واحتمال كونه لمصلحة وعلة ظاهرة أرجح من احتمال التعبد، واحتمال اشتمال الوصف الشبهي على المصلحة أغلب وأظهر من اشتمال الأوصاف الباقية عليها، فيغلب على الظن ثبوت الحكم به، فيعدى الحكم بتعديه).**

ش: **أقول**: استدل أصحاب المذهب الأول ــ على أن قياس الشبه حجة يعمل به ــ بقولهم: إن قياس المعنى ــ وهو القياس المبني على الوصف المناسب ــ إنما كان حجة؛ لأنه يفيد الظن في المسائل، وكذلك قياس الشبه يفيد الظن الغالب، فكان حجة مثل المناسب يجب أن يتبع ويعمل به.

وإنما كان قياس الشبه مفيداً لظن غلبة الحكم؛ لأن الحكم متى ما ثبت في محل، ولم يعلم أن هناك وصفاً مناسباً فيه، بل علم حصول وصف شبهي مع أوصاف طردية أخرى فالقول فيه لا يخلو من:

أولاً: إما أن يكون الحكم غير معلل بمصلحة أصلاً، وهذا بعيد؛ لأن الأحكام معللة بالمصالح؛ حيث إن أحكام الشرع لا تخلو من حكمة فاحتمال كون الحكم لمصلحة، وعلة ظاهرة أرجح من احتمال كونه تعبدياً.

ثانياً: وإذا فرض أن الحكم معلل بالمصلحة، فتلك المصلحة لما لم يكن هناك وصف مناسب مستقل فلا بد إذاً من وجودها ضمن الوصف الشبهي، أو ضمن الوصف الطردي ـ أي: لمصلحة ضمن أوصاف أخرى غير معتبرة عند الشارع ـ .

أما وجود المصلحة ضمن الوصف الطردي فهو باطل؛ لأمرين:

الأول: أن الإجماع قد أبطل ذلك، فإن من لم يجوز التعليل بالشبه لم يجوز التعليل بالطرد، ومن جوز التعليل بهما لم يجوز إحالة الحكم إلى الطرد مع وجود الشبه؛ لأن الشبه أقوى من الطرد، ويحصل من ذلك: أن إحالة الحكم إلى الوصف الطردي مع وجود الوصف الشبهي قول على خلاف الإجماع.

الثاني: أن الشبه دائر بين أن يكون مستلزماً للمناسبة، وبين أن يكون موهماً للمناسبة.

أما الوصف الطردي فإنه خال من ذلك.

فاتضح بذلك أن احتمال اشتمال الوصف الشبهي على المصلحة أغلب وأظهر من اشتمال الأوصاف الباقية ـ الطردية ـ عليها.

فبان: أن ظن كون الوصف الشبهي متضمناً لتلك المصلحة أكثر فلا يجوز إسناد الحكم إلى الوصف الطردي؛ لأن العمل بالظن المرجوح مع وجود الراجح غير جائز، فثبت أن الحكم يثبت بالوصف الشبهي.

إذن: الوصف الشبهي وجب العمل به؛ لإفادته ظن العلية؛ لقيام الأدلة على أن العمل بالظن واجب.

* * *

ما استدل به أصحاب المذهب الثاني

ــ ولم يورد ذلك ابن قدامة ــ

لقد استدل أصحاب المذهب الثاني على أن قياس الشبه ليس بحجة بأدلة، إليك أهمها:

الدليـل الأول

قالوا: إن الوصف الذي أطلق عليه لفظ الشبه إما أن يكون مناسباً.

وإما أن يكون غير مناسب.

فإذا كان مناسباً فهو مقبول باتفاق القائسين؛ لأنه قياس علة.

أما إذا كان غير مناسب فهو غير مقبول باتفاق؛ لأنه قياس طرد والطرد مردود ــ كما سبق ــ .

* * *

جـوابـه

يقال في الجواب عنه: إننا لا نسلم أن كل وصف غير مناسب يعد طرداً مردوداً بالاتفاق ــ كما زعمتم ــ ، بل إن غير المناسب عندنا ينقسم إلى قسمين: «وصف شبهي» و «وصف طردي»، والمردود منهما هو الطردي ــ فقط ــ .

وبناء عليه فلا يجوز أن يطلق القول بأن الشبه مردود.

* * *

الدليـل الثانـي

قالوا: إن المعتمد في إثبات القياس عمل الصحابة، وحيث إن الصحابة لم يثبت عنهم أنهم تمسكوا بالشبه، فإن هذا دليل على عدم جواز الأخذ به.

جـوابـه

يقال في الجواب عن هذا الدليل: إنه لا يلزم من عدم عمل الصحابة بهذا النوع من القياس عدم جواز العمل به؛ لجواز أن يدل عليه مدرك ودليل آخر غير عملهم به.

* * *

التـرجـيـح

الراجح هو المذهب الأول ــ وهو: أن قياس الشبه حجة ــ؛ لأمرين:

الأمر الأول: قوة دليل أصحابه على ذلك، وضعف أدلة أصحاب المذهب الثاني.

الأمر الثاني: أن الضرورة تقتضي استعمال قياس الشبه. بيان ذلك:

أنه من الضروري أن لا تخلو واقعة من حكم شرعي، والمتتبع لمسائل الفقه يجد أن المعنى المناسب المخيل لا تعم مسائله، بل إن كثيراً من أصول الشرع تخلو من المعاني خصوصاً في العبادات، وهيئاتها، والسياسات، ومقاديرها، وشرائط المناكحات والمعاملات، ومن هنا تصبح الضرورة ملحة إلى قياس الشبه، فهو إذاً محل ضرورة، ولولا الضرورات لما شرع أصل القياس. والله أعلم.

تنبيه: هناك مذهبان آخران في المسألة ــ هما ــ :

الأول: أن الشبه يكون معتبراً فيما يغلب على الظن أنه مناط للحكم بأن يظن أنه مستلزم لعلة الحكم، فمتى كان كذلك صح القياس سواء كانت المشابهة في الصورة، أو المعنى.

اختار هذا فخر الدين الرازي، وبعض الشافعية.

الثاني: أن الشبه حجة للناظر وهو المجتهد، دون المناظر ـ وهو غير المجتهد ـ وهو ما اختاره الغزالي في المستصفى والمنخول.

* * *

قيــاس الدلالــة

قوله: **(فصل في قياس الدلالة)**.

ش: أقول: اعلم أن القياس ينقسم من حيث ذكر العلة فيه وعدم ذكرها إلى ثلاثة أقسام، هي:

القسم الأول: قياس العلة، وهو: القياس الذي صرح فيه بالوصف الجامع بين الأصل والفرع، وذلك الوصف هو ما أطلق عليه الأصوليون العلة، وسواء في ذلك ما كانت مستنبطة، أو منصوصة كقياس النبيذ على الخمر في التحريم وذلك للشدة المطربة في كل، وإنما سمي قياس علة للتصريح بها فيه سواء من قبل الشارع، أو العلماء.

القسم الثاني: القياس في معنى الأصل، ويراد به: ما ألغي الفارق فيه بأن كان الوصف الجامع غير مصرح فيه بالقياس، فيقوم المعلل بإلغاء الفارق بين الأصل والفرع، مثل: إلحاق الأمة بالعبد في تقويم نصيب الشريك على المعتق بنفي الفارق بينهما.

القسم الثالث: قياس الدلالة.

* * *

تـعـريـفـه

قوله: **(وهو: أن يجمع بين الفرع والأصل بدليل العلة ليدل اشتراكهما فيه عـلى اشتراكهما في العلة، فيلزم اشتراكهما في الحكم ظاهراً).**

ش: **أقول**: قياس الدلالة، هو: أن يقوم المجتهد بالجمع بين الأصل والفرع بواسطة دليل العلة.

فإذا اشترك الأصل والفرع بدليل العلة، فإن ذلك دال على اشتراكهما في العلة نفسها؛ لأن المدلول لازم للدليل، وينتج من ذلك اشتراك كل من الأصل والفرع في الحكم الذي ورد في الأصل.

هذا معنى ــ التعريف الذي أورده ابن قدامة لقياس الدلالة.

فقياس الدلالة ــ كما تلاحظ ــ لا تذكر فيه العلة، وإنما جمع فيه بين الأصل والفرع بلازم العلة، أو أثر العلة، أو حكم العلة كما قال بعضهم.

ويمكن أن تتصور قياس الدلالة بالأمثلة. وإليك بيان ذلك:

المثال الأول

قوله: **(ومثاله قولنا في جواز إجبار البكر: «جاز تزويجها وهي ساكتة، فجاز وهي ساخطة كالصغيرة»، فإن إباحة تزويجها مع السكوت يدل على عدم اعتبار رضاها؛ إذ لو اعتبر لاعتبر دليله، وهو النطق، أما السكوت فمحتمل متردد، وإذا لم يعتبر رضاها أبيح تزويجها حال السخط).**

ش: **أقول**: المثال الأول ــ على قياس الدلالة ــ قول بعض الفقهاء: «يجوز تزويج البكر ــ بدون رضاها ــ وهي ساكتة فيقاس على ذلك جواز تزويجها وهي ساخطة كالصغيرة».

فهذا قياس دلالة؛ حيث جمع في هذا بين الصغيرة والبكر الكبيرة بدليل عدم اعتبار رضاهما، وهو تزويجهما ساكتتين. بيان ذلك:

أن كون الشارع قد أباح تزويج الكبيرة مع السكوت يدل على عدم اعتبار رضاها؛ لأنه لو اعتبر رضاها لاعتبر دليله وهو نطقها بالموافقة، لكن نطقها لم يعتبر، فدل على أن رضاها لا يعتبر، وإذا كان الأمر كذلك ـ وهو عدم اعتبار رضاها ـ فإنه يجوز تزويجها وإن كانت ساكتة.

* * *

المثال الثاني

قوله: **(وكذا قولنا في منع إجبار العبد على النكاح: لا يجبر على إبقائه، فلا يجبر على ابتدائه كالحر، فإن عدم الإجبار على الإبقاء يدل على خلوص حقه في النكاح وذلك يقتضي المنع مع الإجبار في الابتداء)**.

ش: **أقول**: المثال الثاني ـ على قياس الدلالة ـ قولهم: العبد لا يجبر على النكاح، لأنه لا يجبر على إبقاء النكاح واستمراره فكذلك لا يجبر على ابتدائه مثل الحر.

فكما أن الحر لا يجبر على ابتداء النكاح، ولا على استمراره واستدامته، فكذلك العبد لا يجبر عليهما.

فعدم إجبار العبد على استدامة واستمرار النكاح دليل واضح على أن حق ابتداء النكاح خالص له، دون غيره، فإذا كان الحق في النكاح خالصاً للعبد لم يجبر على خالص حقه في الموضعين ـ وهما: الابتداء، والاستمرار ـ .

* * *

أركـان القيـاس

قوله: (باب أركان القياس وهي أربعة).

ش: **أقول**: لما فرغ من بيان حقيقة القياس، وحجيته، ومسالكه، وأنواعه وأقسامه، شرع في ذكر أركانه.

فأركان القياس أربعة: «الأصل» و «الفرع»، و «العلة» و «الحكم».

تعريف الركن لغة

هو: أحد الجوانب التي يستند إليها الشيء ويقوم بها.

تعريفـه اصطلاحـاً

الركن في الاصطلاح: الداخل في حقيقة الشيء المحقِّق لماهيته. وقيل: إنه ما يتم به الشيء، وهو داخل فيه.

* * *

الفرق بيان الركن والشرط

ركن الشيء يختلف عن شرطه، فإن شرط الشيء: ما يتم به الشيء ويتوقف عليه، لكنه خارج عنه.

فمثلاً: الركوع ركن للصلاة؛ لأن الصلاة تتوقف عليه مع أنه داخل فيها، والوضوء شرط لها؛ لأنها تتوقف عليه ــ أيضاً ــ لكنه خارج عنها.

تنبيه: المراد بالأركان هنا: ما لا يتم القياس إلاَّ به، فالقياس مجموع الأمور الأربعة السابقة الذكر.

* * *

الركن الأول: الأصل

قوله: (أصل).

ش: **أقول**: الركن الأول: الأصل، وهو: المقيس عليه، وهو: المشبه به، مثاله: أن يقال: النبيذ المسكر حرام؛ لأنه شراب يدعو كثيره إلى الفجور، فوجب أن يكون قليله حراماً، فإن هذا فرع قد بني على أصل مقيس عليه متفق على ثبوت هذا الحكم له، وهو الخمر.

تنبيه: قد سبق تعريف الأصل لغة واصطلاحاً في المجلد الأول أثناء تعريف أصول الفقه.

* * *

الركن الثاني: الفرع

قوله: (وفرع).

ش: **أقول**: الركن الثاني: الفرع، وهو المقيس، والمشبه، والصورة التي لم يرد حكمها في نص، أو إجماع.

والفرع في اللغة: هو أعلى الشيء، قال ابن منظور في «اللسان»: «فرع كل شيء أعلاه، والجمع فروع».

والفرع في الاصطلاح: ما حمل على أصل بعلة مستنبطة منه.

كالنبيذ في المثال السابق، فقد حمل على أصل ـ وهو الخمر ـ بعلة جامعة، وهي: الإسكار.

* * *

الركن الثالث: العلة

قوله: (وعلة).

ش: **أقول**: الركن الثالث: العلة، وهي: الوصف الجامع بين الأصل والفرع وهي: وجه الشبه، وهي: مناط الحكم.

وقيل ـ في تعريفها اصطلاحاً ـ: إنها المعنى الجالب للحكم، وقيل: هي المؤثرة في الحكم ـ وقد سبق ذكر ذلك.

مثاله: الإسكار؛ حيث إنه وصف قد جمع بين النبيذ والخمر ـ كما سبق ـ.

والعلة: أهم أركان القياس، حتى أن بعضهم عدها الركن الوحيد في القياس، ولا ركن له سواها، وباقي الأركان سماها شروطاً، وهو ما عليه أكثر الحنفية.

* * *

الركن الرابع: الحكم

قوله: **(وحكم)**.

ش: **أقول**: الركن الرابع: الحكم، والمراد به: حكم الأصل، وهو: الحكم الذي في الأصل المقيس عليه الثابت بنص أو إجماع، ويراد إثبات مثله للفرع المقيس، وذلك كحرمة الخمر ـ في المثال السابق ـ.

تنبيه: أركان القياس هذه لا تعتبر مطلقة، بل اشترط العلماء القائلون بالقياس شروطاً لكل ركن من تلك الأركان الأربعة لا يصح إلاَّ بها. وإليك بيان ذلك:

شــروط الأصــل

قوله: **(فالأول له شرطان)**.

ش: **أقول**: الأصل ـ وهو الركن الأول من أركان القياس ـ قد اشترط فيه شرطان هما:

الشرط الأول

قوله: (أحدهما: أن يكون ثابتاً بنص، أو اتفاق من الخصمين).

ش: أقول: الشرط الأول ـ من شروط الأصل ـ : أن يكون الأصل ثابتاً بنص من الكتاب، أو السنة، وإن لم يثبت الأصل بنص، فيشترط أن يكون ثابتاً باتفاق الخصمين.

وإنما اشترط ذلك حتى يمكن بناء الفرع عليه، وإلحاقه به؛ لأن الأصل إذا لم يكن ثابتاً بأحد الأمرين لا يمكن بناء غيره عليه.

ومعنى ذلك: أن الأصل المقاس عليه إن كان ثابتاً بنص من كتاب أو سنة واتفقا على صحة هذا النص، فإن الأصل ـ حينئذٍ ـ يكون ثابتاً بالنص، والاتفاق.

وإذا لم يتفق الخصمان على النص الذي أثبت الأصل فإن القياس صحيح عند مثبت النص؛ حيث إنه يكفي في إثباته، ويكون حجة على خصمه.

أما إذا لم يوجد نص مثبت للأصل، فلا بدَّ أن يتفق الخصمان على ثبوت الأصل؛ لأنه لا يجوز أن يقاس فرع على أصل قد اختلف في ثبوته، حيث إن الخصم قد يمنع الأصل وينازع فيه، كما يمنع الفرع، فيقول: إن هذا الشيء لا يصلح أن يكون أصلاً، كما أن ذلك الشيء لا يصلح أن يكون فرعاً.

مثال الأصل الثابت بالنص ـ وإن لم يوافق الخصم ـ قول بعض العلماء: إن الخنزير إذا ولغ في الإناء فإنه يغسل ذلك الإناء سبع مرات والثامنة بالتراب، قياساً على الكلب بجامع: أن كلاً منهما حيوان نجس.

فإن قال الخصم: أنا أمنع الحكم في ولوغ الكلب.

قلنا: إن غسل الإناء من ولوغ الكلب سبع مرات قد ثبت بالنص وهو قوله ﷺ: «إذا ولغ الكلب في إناء أحدكم فليغسله سبعاً...».

ويصح القياس عليه، سواء وافق الخصم أو لم يوافق.

ومثال الأصل الثابت باتفاق الخصمين قياس القتل بالمثقل على القتل بالمحدد، بجامع: القتل العمد العدوان.

* * *

عدم جواز القياس على ما لا نص فيه، وما لم يتفق عليه

قوله: **(فإن كان مختلفاً فيه، ولا نص فيه لم يصح التمسك به)**.

ش: **أقول**: إذا اشترط في الأصل أن يكون ثابتاً بنص، أو باتفاق الخصمين، فإنه يلزم من ذلك عدم جواز التمسك بشيء وجعله أصلاً يقاس عليه إذا كان مختلفاً فيه بين الخصمين، ولم يوجد نص يستند إليه في إثباته.

* * *

دليل ذلك

قوله: **(لأنه ليس بناء أحدهما على الآخر بأولى من العكس)**.

ش: **أقول**: الدليل على أنه لا يجوز القياس على أصل لم يثبت بنص أو اتفاق الخصمين عليه: أن الأصل اختص بخاصية وهي: ثبوته بالنص، أو اتفاق الخصمين، أو بهما معاً، فإذا انتفت هذه الخاصية لم يكن بينه، وبين الفرع فرق؛ حيث إن الفرع ـ كما سيأتي ـ لم يثبت حكمه بنص، ولا

بإجماع من الخصمين.

فإذا كان الأمر كذلك لم يكن هذا الشيء الذي جعل أصلاً مقيساً عليه بأولى من العكس وهو أن يكون فرعاً يقاس على غيره.

* * *

حكم القياس على أصل ثبت بالإجماع

لقد اختلف العلماء في ذلك على مذهبين:

المذهب الأول

أنه يجوز القياس على أصل ثابت باتفاق الخصمين عليه، فمن أولى أنه يجوز القياس على أصل ثابت بإجماع من يعتد بهم من العلماء.

وهذا رأي جمهور العلماء.

* * *

أدلتهم على ذلك

استدل الجمهور على جواز القياس على الأصل بالإجماع بأدلة منها:

الدليل الأول

أن الإجماع أصل ثابت تثبت به أحكام الشرع فجاز القياس عليه على ما ثبت به، أصله الكتاب والسنة.

الدليل الثاني

أن خبر الواحد يجوز القياس عليه وهو يوجب الظن فمن باب أولى أن يقاس على أصل ثابت بالإجماع؛ حيث إنه يوجب اليقين.

* * *

المذهب الثاني

لا يجوز القياس إلاَّ على الأصل الثابت بالكتاب والسنة ــ فقط ــ ولا يجوز القياس على أصل ثابت بالإجماع ــ مطلقاً ــ .

ذهب إلى ذلك بعض الشافعية، وحكي عن بعض الحنابلة.

دليلهم

استدلوا على ذلك بقولهم: إنه إذا أجمع العلماء، أو أجمع الخصمان على أصل، فإن ذلك حصل عن دليل ــ وهو مستند الإجماع ــ فيجب طلب الدليل، فإنه ربما كان نطقاً يتناول الفرع فيغني عن القياس، وربما كان معنى لا يتعدى الحكم الذي ثبت بالإجماع، فلا يجوز القياس عليه.

جوابه

يمكن أن يقال في الجواب عن ذلك: إن الدليل الذي ثبت به الإجماع إن كان نطقاً يتناول الفرع لم يمنع القياس، بل يقويه، وإن كان معنى لا يتعدى الحكم الذي ثبت بالإجماع لا يمنع أن يكون هناك معنى آخر يتعدى إلى الفرع، فيقاس عليه.

فإذا ثبت أنه لا يوجد ما يمنع وجب القياس على ما ثبت بالإجماع إذا عرفنا العلة، ولا داعي للنظر في مستند الإجماع.

* * *

حكم القياس على الأصل الثابت بالقياس

لقد اختلف في ذلك على مذهبين:

المذهب الأول

قوله: (ولو أراد إثبات حكم الأصل بالقياس على محل آخر لم يجز).

ش: **أقول**: المذهب الأول: لا يجوز القياس على ما ثبت بالقياس، أي: إذا أراد المجتهد إثبات حكم الأصل بالقياس على محل آخر ثبت أيضاً بالقياس، فإن هذا لا يجوز.

هذا مذهب الجمهور.

مثل: أن يقيس الموز على التفاح المقيس على البر.

فيقول المستدل ــ الذي أراد أن يثبت حرمة التفاضل في الموز ــ: الموز مطعوم فيحرم التفاضل فيه كالتفاح.

فيقول له المعترض: لا أسلم لك حرمة التفاضل في التفاح؛ لأن التفاضل فيه جائز.

فقال المستدل ــ في إثبات حرمة التفاضل في التفاح ــ: التفاح كالبر بجامع الطعم في كل منهما، والبر يحرم التفاضل فيه اتفاقاً، فالتفاح يحرم فيه التفاضل كذلك.

فهذا لا يجوز عند الجمهور.

* * *

دليــل ذلــك

قوله: **(فإن العلة التي يجمع بها بين الأصل الثاني والأول إن كانت موجودة في الفرع، فليقسه على هذا الأصل الثاني ويكفيه، فذكر الأول تطويل غير مفيد فيصطلح على رده، وإن كان الجامع بين الأصلين غير موجود في الفرع لم يصح قياسه على الأصل الأول، لأنه قد تبين ثبوت حكمه بعلة غير موجودة في الفرع، ومن شرط صحة القياس التساوي في العلة، ولا يمكن تعليل الحكم في الأصل الأول بغير ما علله به في قياسه إياه على الأصل الثاني، فإنه إنما يعرف كون الجامع علة بشهادة الأصل له، واعتبار الشرع له**

بإثبات الحكم على وفقه، ولا يعرف اعتبار الشرع للوصف إلاَّ أن يقترن الحكم به عرياً عما يصلح أن يكون علة، أو جزءاً من أجزائها، فإنه متى اقترن بوصفين يصلح التعليل بهما مجتمعين، أو بكل واحد منهما منفرداً احتمل أن يكون ثبوت الحكم بهما جميعاً، أو بأحدهما غير معين، فالتعيين تحكم ولذلك كانت المعارضة في الأصل سؤالاً صحيحاً).

ش: **أقول**: استدل الجمهور ـ على أنه لا يجوز القياس على أصل ثبت بالقياس ـ بقولهم: إن العلة الجامعة بين الأصل الثاني ـ وهو البر ـ والأصل الأول ـ وهو التفاح في المثال السابق ـ إن كانت موجودة في الفرع ـ الذي هو الموز ـ فليقم المجتهد ـ وهو المستدل ـ بقياس الفرع ـ وهو الموز ـ على الأصل الثاني ـ وهو البر ـ مباشرة؛ لأن ذكر الأصل الأول يكون ـ حينئذٍ ـ تطويل من غير فائدة، وغير المفيد عبث يجب رده وعدم اعتباره.

وإن كانت العلة الجامعة بين الأصلين: الأصل الأول وهو التفاح، والأصل الثاني ـ وهو: البر ـ غير موجودة في الفرع ـ وهو: الموز ـ لم يجز قياس الموز على الأصل الأول ـ وهو التفاح ـ ؛ لأنه قد ظهر أن حكم الأصل الأول ـ وهو التفاح ـ قد ثبت بعلة غير موجودة في الفرع؛ وهذا يبطل القياس؛ لأن من شرط صحة القياس: أن تكون علة الأصل وعلة الفرع متساويتين.

ولا يمكن أن يُعلَّل الحكم في الأصل الأول ـ وهو التفاح ـ بغير العلة التي جمع بينه وبين الأصل الثاني ـ وهو البر ـ ؛ لأن الطريق الذي يعرف به كون ذلك الجامع علة هو شهادة الأصل لذلك الجامع، واعتبار الشرع له بإثبات الحكم على وفق ذلك الجامع وهو الوصف المناسب.

ويعرف اعتبار الشرع للوصف باقتران الحكم به، وهو خالي عن أي وصف آخر يمكن أن يُعلل الحكم به.

فإذا اقترن الحكم بوصفين يصلح أن يعلل بهما الحكم مجتمعين، أو يعلل الحكم بكل واحد منهما منفرداً، فهنا يحتمل أمرين:

أولهما: أن يكون الحكم قد علل بهذين الوصفين معاً.

ثانيهما: أن يكون الحكم قد علل بأحدهما ولكن غير معين.

وإذا احتمل الأمرين بالتساوي، فتعيين أحدهما يعتبر تحكماً ــ وهو الدعوى بلا دليل ــ .

* * *

المذهب الثاني

قوله: **(وقال بعض أصحابنا: يجوز القياس على ما ثبت بالقياس)**.

ش: **أقول**: المذهب الثاني: يجوز القياس على أصل ثابت بالقياس.

فمثلاً يجوز أن يقاس الموز على التفاح المقيس على البر بجامع الطعم في كل ــ كما قلنا فيما سبق في المثال ــ .

ذهب إلى ذلك كثير من الحنابلة كأبي يعلى، وأبي الخطاب، وقال به جماعة من الحنفية والشافعية.

* * *

دليلهم على ذلك

قوله: **(لأنه لما ثبت صار أصلاً في نفسه، فجاز القياس عليه كالمنصوص)**.

ش: **أقول**: استدل أصحاب المذهب الثاني ـ على جواز القياس على ما ثبت بالقياس ـ بقولهم: إنه لما ثبت الحكم في الفرع صار أصلاً في نفسه فجاز أن يستنبط منه علة، ويُقاس عليه غيره كالنص نفسه، ولا فرق.

* * *

جوابه

قوله: **(ولعله أراد ما ثبت بالقياس، واتفق عليه الخصمان)**.

ش: **أقول**: إن القياس على ما ثبت بالقياس لا يجوز، ولكن لعل الذين أجازوا ذلك يريدون به: أن ما ثبت بالقياس يجوز القياس عليه إذا اتفق على هذا القياس الخصمان.

أي: لما قاس المستدل الموز على التفاح المقيس على البر وافقه خصمه على هذا القياس، فاتفقا على أن «التفاح» يصلح أن يكون أصلاً، فحينئذٍ يجوز أن يقاس عليه؛ لاتفاق الخصمين على أنه أصل، وقد سبق ذلك.

* * *

هل يشترط في الأصل المقيس عليه أن يجمع عليه كل الأمة، أو يكفي اتفاق الخصمين؟

القائلون بأنه يقاس على الأصل المتفق عليه، اختلفوا فيما بينهم في كيفية الاتفاق، على مذهبين هما:

المذهب الأول

قوله: **(وقال قوم: من شرطه: أن يكون متفقاً عليه بين الأمة)**.

ش: **أقول**: المذهب الأول: أنه يشترط في الأصل المقيس عليه: أن

يكون متفقاً عليه بين الأمة، ولا يكفي أن يكون الأصل متفقاً عليه من الفريقين أو الخصمين.

* * *

دليل هذا المذهب

قوله: **(فإنه إذا لم يكن مجمعاً عليه فللخصم أن يعلل الحكم في الأصل بمعنى مختص به لا يتعدى إلى الفرع، فإن ساعده المستدل على التعليل به انقطع القياس، لعدم المعنى في الفرع، وإن لم يساعده منع الحكم في الأصل فبطل القياس، وسموه: القياس المركب، ومثاله: قياسنا العبد على المكاتب فنقول: العبد منقوص بالرق فلا يقتل به الحر كالمكاتب، فيقول المخالف: العلة في المكاتب: أنه لا يعلم هل المستحق لدمه الوارث، أو السيد، فإن سلمتم ذلك امتنع قياس العبد عليه؛ لأن مستحقه معلوم، وإن منعتم منعنا الحكم في المكاتب، فذهب الأصل، فبطل القياس)**.

ش: **أقول**: استدل أصحاب المذهب الأول ـ على أن الأصل المقيس عليه يشترط فيه أن يكون متفقاً عليه من قبل كل الأمة ـ بقولهم: إن الأصل إذا لم يجمع عليه كل الأمة فإنه يجوز للخصم ـ وهو المعترض ـ أن يعلل الأصل بعلة قاصرة لا تتعدى إلى الفرع.

فإن وافقه المستدل على ذلك ـ وهو: التعليل بالمعنى المختص بالأصل ـ انقطع القياس وبطل؛ لعدم وجود المعنى الجامع بين الأصل والفرع؛ حيث إنه لا قياس إلاَّ بعلة جامعة بين الفرع والأصل.

وإن لم يوافقه المستدل على التعليل بالمعنى المختص بالأصل الذي أورده المعترض، بل علل المستدل بعلة أخرى متعدية إلى الفرع بطل القياس ـ أيضاً ـ ؛ لأن المعترض قد منع أن يكون ذلك الشيء علة للأصل، وبين

ـ أي: المعترض ـ أنه لا يوافق على أن العلة في الأصل هذه العلة المتعدية إلى الفرع ـ وهي التي أوردها المستدل ـ ، بل علة الأصل هي التي لا تتعدى إلى الفرع.

وسمّوه بالقياس المركب.

والقياس المركب هو: أن يكون الحكم في الأصل غير منصوص عليه، ولا مجمع عليه من الأمة، وهو قسمان: «مركب الأصل»، و «مركب الوصف».

أما مركب الأصل فهو: أن يعين المستدل علة في الأصل المذكور، ويجمع بها بينه وبين فرعه، فيعين المعترض علة أخرى، ويقول: الحكم عندي ثابت بهذه العلة.

مثل: ما لو قال ـ في مسألة قتل الحر بالعبد ـ : عبد منقوص بالرق فلا يقتل به الحر كالمكاتب، حيث إن المكاتب غير منصوص عليه، ولا مجمع عليه بين الأمة؛ لاختلاف الناس في وجوب القصاص على قاتله، وإنما هو متفق عليه بين الشافعي وأبي حنيفة.

وعند ذلك يقول المعترض ـ وهم بعض الحنفية ـ علة الحكم بترك القصاص للمكاتب من قاتله الحر إنما هي جهالة المستحق، هل هو السيد، أو الورثة.

فإن سلم ذلك امتنعت التعدية إلى الفرع لخلو الفرع عن العلة؛ لأن مستحقه معلوم.

وإن أبطل التعليل بتلك العلة منعنا الحكم في الأصل ـ وهو المكاتب ـ ؛ لأنه إنما ثبت عندي بهذه العلة، وهي مدرك إثباته، ولا

محذور في نفي الحكم لانتفاء مدركه؛ إذا لم يلزم منه مخالفة نص، ولا إجماع، وعلى كلا التقديرين فالقياس يكون ممتنعاً: إما لمنع حكم الأصل.

وإما لعدم علة الأصل في الفرع.

وسمي ذلك بالقياس المركب؛ نظراً لاختلاف الخصمين في تركيب الحكم على العلة في الأصل، فإن المستدل يزعم أن العلة الجامعة مستنبطة من حكم الأصل، وهي فرع له، والمعترض يزعم أن الحكم في الأصل فرع على العلة وهي المثبتة له، وأنه لا طريق إلى إثباته سواها، وأنها غير مستنبطة منه، ولا هي فرع عليه، ولذلك منع ثبوت الحكم عند إبطالها.

وسمي مركب الأصل؛ لأنه نظر في علة حكم الأصل.

وأما مركب الوصف فهو ما وقع الاختلاف فيه في وصف المستدل، هل له وجود في الأصل أو لا؟

مثاله: قول المستدل في مسألة تعليق الطلاق بالنكاح تعليق فلا يصح قبل النكاح كما لو قال: «زينب التي أتزوجها طالق»، وللمعترض أن يقول: لا أسلم وجود التعليق في الأصل، بل هو تنجيز، فإن ثبت أنه تعليق فأنا أمنع الحكم، وأقول يصحته كما في الفرع، ولا يلزمني من المنع محذور؛ لعدم النص عليه، وإجماع الأمة.

وإنما سمي بمركب الوصف؛ لأنه خلاف في تعيين الوصف الجامع.

* * *

المذهب الثاني

أنه لا يشترط أن يكون حكم الأصل المقيس عليه متفقاً عليه من كل الأمة، ويكفي أن يكون ذلك متفقاً عليه بين الخصمين والفريقين فقط، وهو

ما سبق بيانه في أول الشرط الأول للأصل.

* * *

الجواب عما قاله أصحاب المذهب الأول

قوله: (وهذا لا يصح لوجهين).

ش: **أقول**: إن قول أصحاب المذهب الأول ــ وهو أنه يشترط أن يكون حكم الأصل المقيس عليه متفقاً عليه من كل الأمة ــ لا يصح؛ لوجهين:

الوجــه الأول

قوله: (**أحدهما: أن كل واحد من المتناظرين مقلد، فليس له منع حكم ثبت مذهباً؛ لإمامه، لعجزه عن تقريره فإنه لا يتيقن مأخذ إمامه في الحكم، ولو عرف ذلك فلا يلزم من عجزه عن تقريره فساده، إذ من المحتمل أن يكون لقصوره، فإن إمامه أكمل منه، وقد اعتقد صحته، ويحتمل أن إمامه لم يثبت الحكم في الفرع لوجود مانع عنده، أو لفوات شرط، فلا يجوز له منع حكم ثبت يقيناً؛ بناءً على فساد مأخذه احتمالاً، وحاصل هذا: أنه لا يخلو إما أن يمنع على مذهب إمامه، أو على خلافه، فالأول باطل لعلمنا أنه على خلافه، والثاني باطل فإنه تصدى لتقرير مذهبه فتجب مؤاخذته به، ثم لو صح هذا لما تمكن أحد من الخصمين من إلزام خصمه حكماً على مذهبه غير مجمع عليه؛ لأنه لا يعجز عن منعه**).

ش: **أقول**: الوجه الأول ــ من الوجهين اللذين قد أبطل عن طريقهما اشتراط اتفاق الأمة على حكم الأصل ــ : هو أن يقال فيه: إن كل واحد من المتناظرين ــ المستدل والمعترض ــ مقلد لإمامه، فلا يجوز لأي واحد منهما منع حكم ثبت مذهباً لإمامه؛ لأن كل واحد منهما ــ أي: المستدل،

والمعترض ـ لم يعرف مأخذ إمامه في الحكم، فليس له أن يمنع مذهبه على الجهالة.

أي: إذا عجز ذلك المستدل أو المعترض عن تقرير مذهب إمامه فليس له منعه؛ لأنه لم يتيقن مأخذ إمامه في الحكم.

فإن عرف مأخذ إمامه فلا يلزم من عجز المستدل أو المعترض عن تقرير مذهب إمامه: فسادُ مذهب إمامه؛ لوجود احتمالين، هما:

أولاً: أنه يحتمل أن يكون ذلك العجز نتج عن قصور معرفة المستدل، أو المعترض، وهذا الاحتمال قوي؛ لأن إمامه أكمل منه، وقد اعتقد هذا الإمام صحة ذلك الحكم.

ثانياً: أنه يحتمل أن يكون إمامه لم يثبت الحكم في الفرع، لوجود مانع عنده، أو لفوات شرط، لا لعدم العلة التي ذكرها المستدل في الأصل.

وبناءً على ذلك: فلا يجوز للمستدل، أو المعترض أن يمنع حكماً ثبت يقيناً؛ بناءً على فساد مأخذه احتمالاً.

والخلاصة: أنه لا يخلو إما أن يمنع المعترض هذا الحكم بناءً على مذهب إمامه، أو على خلافه، وهما باطلان. بيان ذلك:

أما الأول ـ وهو منع المعترض بناءً على مذهب إمامه ـ فهو باطل؛ لأنا علمنا أن ذلك المعترض قد منع الحكم الذي أثبته إمامه.

أما الثاني: ـ وهو المنع على غير مذهب إمامه ـ فهو باطل ـ أيضاً ـ ؛ لأن هذا المقلد تصدى لتقرير مذهب إمامه، فكيف يعدل عنه، بل يكون بذلك قد انقطع؛ لأنه منتقل.

ثم لو جاز مثل ذلك ـ وهو منع الحكم سواء كان على مذهب إمامه

أو على مذهب غيره ـ لما تمكن أي واحد من الخصمين من غلبة خصمه وإلزامه حكماً على مذهبه غير مجمع عليه؛ لأن الخصم لا يمكن أن يعجز عن منع ذلك الحكم، فإذا ألزمه المستدل ـ مثلاً ـ بحكم: منعه ذلك المعترض على مذهبه، أو على مذهب غيره ممن خالف في ذلك.

وإذا فتح هذا الباب لا يمكن أن يتبين حق. والله أعلم.

* * *

الوجـه الثـاني

قوله: (**الثاني: أنا لو حصرنا القياس في أصل مجمع عليه بين الأمة أفضى إلى خلو كثير من الوقائع عن الأحكام، لقلة القواطع، وندرة مثل هذا القياس**).

ش: **أقول**: الوجه الثاني ـ من الوجهين اللذين قد أبطل عن طريقهما اشتراط اتفاق الأمة على الأصل ـ: أنا لو عملنا بهذا الشرط الذي زعمتم ـ وهو إجماع الأمة على الأصل ـ فإن ذلك يفضي إلى خلو كثير من الحوادث والوقائع المتجددة عن الأحكام؛ لأمرين:

أولهما: قلة القواطع وعدم شمولها لتلك الحوادث.

ثانيهما: ندرة الأصل المجمع عليه من قبل كل الأمة، وبالتالي يكون هذا القياس نادر الوجود.

* * *

حكم الأصل إذا كان منصوصاً عليه
وقد اختلف فيه بين الخصمين فهل يجوز القياس عليه؟

اختلف في ذلك على مذهبين:

المـذهب الأول

قوله: (فإن كان الحكم منصوصاً عليه جاز الاستناد إليه في القياس، وإن كان مختلفاً فيه بين الخصمين بشرط: أن يكون النص غير متناول للفرع، فإنه إذا كان متناولاً للفرع فهو منصوص عليه فلا يستروح إلى القياس على وجه لا يجد يداً من الاسترواح إلى النص، فيكون تطويل طريق بغير فائدة فليصطلح على رده).

ش: **أقول**: المذهب الأول: يجوز القياس على الأصل، وحكمه إذا كان منصوصاً عليه، وإن خالف فيه أحد الخصمين، فلا ينظر إلى خلافه ما دام أنه يوجد نص يثبت ذلك الأصل، وهو مذهب جمهور العلماء.

وقد ذكرنا ذلك بالتفصيل في أول الشرط عند شرح قوله: «أن يكون الأصل ثابتاً بنص، أو اتفاق من الخصمين».

ومثلنا لذلك بقولنا: إن الخنزير إذا ولغ في الإناء فإنه يغسل ذلك الإناء سبع مرات؛ قياساً على الكلب بجامع النجاسة.

فإن منع الخصم في ولوغ الكلب ــ أي: خالف في الأصل ــ .

فإن المستدل والقائس يرد ويقول: إن غسل الإناء من ولوغ الكلب سبع مرات قد ثبت بالنص، وهو قوله ــ عليه السلام ــ : «إذا ولغ الكلب في إناء أحدكم فليغسله سبعاً».

فيصح قياس الخنزير على الكلب ــ هنا ــ وإن خالف الخصم في الأصل وحكمه.

والقياس على الأصل المنصوص عليه ــ مع مخالفة الخصم ــ ليس على إطلاقه، ولكنه مشروط بأن يكون النص غير شامل للفرع.

أما إذا كان النص الذي ثبت به الأصل شاملاً للفرع ومتناولاً له فيكون الفرع منصوصاً على حكمه، ولا يحتاج إلى استنباط حكمه عن طريق قياسه على الأصل؛ لأنه لا يمكن أن يلجأ إلى استنباط حكم الفرع بالقياس في حين أنه يجد حكمه عن طريق النص، فيكون في ذلك تطويلاً بغير فائدة، فيبطل القياس ويكون مردوداً؛ لأن النص أقوى منه.

تنبيه: قال ابن قدامة ــ رحمه الله ــ : «فلا يستروح إلى القياس على وجه لا يجد بداً من الاسترواح إلى النص»، وورد ذلك في جميع نسخ الروضة المخطوطة، والأولى حذف «لا» الواردة في قوله: «لا يجد» حتى يصح المعنى، فتنبه لذلك.

* * *

المذهب الثاني

قوله: **(وقال قوم: لا يجوز القياس على المختلف فيه بحال)**.

ش: **أقول**: المذهب الثاني: لا يجوز القياس على الأصل المختلف فيه وإن كان منصوصاً عليه.

* * *

دليل أصحاب هذا المذهب

قوله: **(لأنه يفضي إلى نقل الكلام من مسألة إلى مسألة، وبناء الخلاف على الخلاف، وليس أحدهما أولى من الآخر)**.

ش: **أقول**: استدل أصحاب المذهب الثاني ــ على عدم جواز القياس على الأصل المختلف فيه بين الخصمين وإن ورد فيه نص ــ بقولهم: إن القياس على الأصل المختلف فيه يؤدي ويفضي إلى الانتقال من مسألة إلى مسألة أخرى. بيان ذلك:

أن المستدل إذا قاس على أصل مختلف فيه بين الخصمين، فإن المعترض يمنع ذلك الأصل، ويقول: لا أسلم ثبو ذلك الأصل بذلك النص، فإن أثبت المستدل الأصل بدليل آخر كالمفهوم، أو الإجماع السكوني أو نحوهما، جاز للمعترض أن يمنع الاستدلال بذلك الدليل، فيكون مختلفاً فيه وهكذا إن حاول المستدل أن يثبت الأصل بأي دليل عارضه خصمه فيه فينتقل الكلام من مسألة إلى مسألة، ويبنى الخلاف على الخلاف، وليس أحد الخصمين بأولى من الخصم الآخر في ذلك، أي: ليس المستدل في كلامه وإثباته للأصل بأي دليل بأولى من اعتراض المعترض عليه.

* * *

دليل أصحاب المذهب الأول

قوله: (**ولنا: أن حكم الأصل أحد أركان الدليل، فيجب أن يتمكن من إثباته بالدليل كبقية أركانه فإنه ليس من شرط ما يفتقر إليه في إثبات الحكم: أن يكون متفقاً عليه، بل يكفي أن يكون ثابتاً بدليل يغلب على الظن فيجب أن يكتفى بذلك في الأصل؛ إذ الفرق تحكم، وإنما منعنا من إثباته بالقياس لما ذكرناه ابتداء، فأما إذا أمكن إثبات ذلك بنص، أو إجماع منقول عن أهل العصر الأول، فيكون كافياً**).

ش: **أقول**: استدل أصحاب المذهب الأول ــ على جواز القياس على الأصل المختلف فيه إذا كان منصوصاً على حكمه ــ: بقولهم: إن الأصل يعتبر ركناً من أركان القياس، فإذا خالف أحد في هذا الأصل فيجوز للمستدل أن يثبته بدليل معتمد كالنص وغيره، وهذا حال جميع أركان القياس إذا خالف في أحدها بعض المعترضين.

وليس طريق إثبات حكم الأصل مقصوراً على الاتفاق ــ فقط ــ، بل

يكفي أي دليل يجعل المجتهد يغلب على ظنه أنه قد أثبت ذلك الحكم، والنص يغلِّب الظن، فيجب أن يثبت به الأصل وحكمه، كالإجماع؛ لأن الفرق بينهما تحكم.

اعــتــراض

قال بعضهم: إذا كان الأمر كذلك فلماذا لم تجوزوا القياس على ما ثبت بالقياس، مع أن القياس غلب على الظن أنه مثبت للأصل؟

جــوابــه

يقال ـ في الجواب عن ذلك ـ: إن الأصل عندنا لا يثبت بالقياس؛ لذلك لا يجوز القياس على ما ثبت بالقياس؛ لأن العلة الجامعة بين الأصل الأول والثاني إن كانت موجودة في الفرع، فليقسه المستدل على الأصل الثاني، ويكفيه، وإن لم تكن العلة موجودة لم يصح قياسه على الأصل الأول؛ لأنه قد تبين ثبوت حكمه بعلة غير موجودة في الفرع، وقد سبق بيان ذلك بالتفصيل.

والخلاصة: أن الأصل يقاس عليه إذا ثبت بالنص، أوالإجماع سواء كان إجماع كل الأمة، أو اتفاق الخصمين.

تنبيه: بهذا اتهى الكلام عن الشرط الأول ـ وما يتعلق به ـ من شروط الأصل.

* * *

الشــرط الثــانـي

قوله: **(الشرط الثاني: أن يكون الحكم معقول المعنى؛ إذ القياس إنما هو تعدية الحكم من محل إلى محل بواسطة تعدي المقتضي، وما لا يعقل معناه كأوقات الصلوات، وعدد الركعات لا يتوقف فيه على المعنى المقتضي، ولا يعلم تعديه فلا يمكن تعدية الحكم فيه)**.

ش: أقول: الشرط الثاني ــ من شروط الأصل ــ : أن يكون حكم الأصل معقول المعنى، أي: أن المجتهد قد فهم وعقل المعنى الذي من أجله شرع حكم الأصل.

فالأصل الذي لا يعقل معناه لا يمكن أن يقاس عليه بأي حال؛ لأن حقيقة القياس هي: تعدية حكم الأصل إلى الفرع بواسطة تعدي المعنى المقتضي ذلك في حكم الأصل.

أي: تعدية حكم المنصوص عليه إلى غيره بواسطة ذلك المعنى الجامع بين الفرع والأصل، وقد عرف ذلك بالتفصيل أثناء بيان حد القياس.

وأمثلة ما لا يعقل معناه كثيرة، منها: أوقات الصلوات الخمس، وعدد ركعات الظهر والعصر والعشاء والمغرب والفجر، وعدد أشواط الطواف والسعي؛ فهذه الأمور وغيرها أحكام تعبدية لا يمكن أن تعقل المعنى الذي من أجله شرعت، فلا نعدي تلك الأحكام إلى غيرها؛ نظراً لعدم معرفتنا لذلك المعنى المقتضي ــ وهي العلة ــ .

قلت: هذا الشرط لا داعي لذكره؛ لأنه معلوم بالضرورة لمن عرف حقيقة القياس.

تنبيه: ذكر ابن قدامة ــ رحمه الله ــ شرطين للأصل، ولكنه أشار أثناء كلامه عن الشرط الأول ــ وهو: كون الأصل ثابتاً بنص أو اتفاق من الخصمين ــ إلى شروط أخرى للأصل، هي:

الشرط الأول: أن يكون دليل ثبوت حكم الأصل شرعياً؛ لأن غير الشرعي لا يفيد الحكم الشرعي.

الشرط الثاني: أن يكون الأصل ثابتاً غير منسوخ.

الشرط الثالث: أن لا يكون الأصل فرعاً لأصل القياس.

الشرط الرابع: أن لا يكون دليل الأصل متناولاً للفرع.

فإذا أضفنا هذه الأربعة إلى الشرطين اللذين قد ذكرهما ابن قدامة صراحة صارت ستة، فتنبه لذلك. والله أعلم.

* * *

شــروط الحكـم

قوله: **(الركن الثاني: الحكم، وله شرطان)**.

ش: **أقول**: اشترط للركن الثاني ـ من أركان القياس ـ وهو: الحكم شروط، من أهمها:

الشــرط الأول

قوله: **(أحدها: أن يكون حكم الفرع مساوياً لحكم الأصل كقياس البيع على النكاح في الصحة، والزنا على الشرب في التحريم، والصلاة على الصوم في الوجوب، فإن حقائق هذه الأحكام لا تختلف باختلاف متعلقها، والسبب يقتضي الحكم لإفضائه إلى حكمته)**.

ش: **أقول**: الشرط الأول ـ من شروط الركن الثاني من أركان القياس، وهو: الحكم ـ: أن يتساوى حكم الفرع مع حكم الأصل تمام المساواة، فلا يفترقان في عين الحكم، ولا في جنس الحكم.

مثال العينية: قولنا في بيع الغائب: عقد على غائب فيصح قياساً على النكاح، وقياس الزنى على شرب الخمر في التحريم، وقياس الصلاة على الصوم في الوجوب، وقياس القتل بالمثقل على القتل بالمحدد في وجوب القصاص.

فهنا نقول: كما أن الحكم في الأصل هو الصحة، والتحريم، والوجوب كذلك يكون ذلك هو الحكم في الفرع، فلا تختلف هذه الأحكام باختلاف كونها تعلقت أولاً في الأصل، ثم تعلقت ثانياً بفرع.

ومثال الجنس: قياس إثبات الولاية على الصغيرة في نكاحها على إثبات الولاية عليها في مالها. فإن ولاية النكاح من جنس ولاية المال؛ لأنها سبب لنفاذ التصرف، وليست عينها، لاختلاف التصرفين.

* * *

دليل ذلك

قوله: **(فإذا كان حكم الفرع مثل حكم الأصل تأدَّى به من الحكمة مثل ما تأدى بحكم الأصل، فيجب أن يثبت)**.

ش: **أقول**: استدل على هذا الشرط بأن الأحكام إنما شُرعت لما تفضي إليه من مصالح العباد، فإذا كان حكم الفرع مماثلاً لحكم الأصل، علمنا أن ما في حكم الفرع من الحكمة والمصلحة مثل ما في حكم الأصل من الحكمة والمصلحة وأنهما يؤديان نفس الغرض؛ نظراً لتماثل الوسيلة، فوجب إثباته.

* * *

مخالفة حكم الفرع لحكم الأصل

قوله: **(أما إذا كان مخالفاً له، فلا يصح قياسه عليه)**.

ش: **أقول**: إذا اختلف حكم الفرع عن حكم الأصل، فلا يجوز أن يقاس ــ أي: الفرع ــ على الأصل.

* * *

دليـل ذلـك

فقد استدل على عدم جواز القياس إذا خالف حكم الفرع حكم الأصل بدليلين هما:

الدليـل الأول

قوله: (لأن ما يتأدَّى به من الحكمة مخالف لما يتأدَّى بحكم الأصل: **إما بزيادة، وإما بنقصان، فإن كانت أنقص فإثبات الحكم في الأصل يدل على اعتبارها بصفة الكمال، ولا يلزم اعتبارها بصفة النقصان، وإن كانت الحكمة في الفرع أكثر فعدول الشرع عنه إلى حكم الأصل يدل على أن في تعيينه مزيد فائدة أوجبت تعيينه، أو على وجود مانع منع ثبوت حكم الفرع فكيف يصح قياسه عليه؟**).

ش: **أقول**: الدليل الأول ـ على عدم صحة القياس إذا وجدت مخالفة بين حكم الأصل والفرع ـ: أن حكم الفرع إذا خالف حكم الأصل فإنه يلزم من ذلك: أن ما في حكم الأصل من المصلحة والحكمة مخالف لما في حكم الفرع من المصلحة والحكمة، وهذه المخالفة إما بزيادة، أو نقصان.

فإن كانت المصلحة والحكمة في الفرع أنقص، كقياس الندب على الوجوب، أو الكراهة على التحريم فإنه يبطل القياس؛ لأن حكمة الوجوب ومصلحته أكمل من حكمة الندب.

وعلة الأصل ـ كما هو معروف ـ تقتضي كمال حكم الفرع، ولم يحصل؛ فاعتبرت المصلحة والحكمة بصفة الكمال في الأصل، فلا بدَّ أن تكون كذلك في الفرع، وإلاَّ لما صح القياس.

وإن كانت الحكمة والمصلحة في الفرع أكثر وأعلى من المصلحة

والحكمة في الأصل كقياس الوجوب على الندب، فلا يصح القياس ــ أيضاً ــ ؛ لأن عدول الشرع عن حكم الفرع مع ما فيه من زيادة مصلحة وحكمة ــ في نظر المجتهد ــ وتعيين حكم الأصل مع ما فيه من نقص في المصلحة والحكمة ــ في نظر المجتهد ــ يدل دلالة واضحة على أن في تعيين الشارع لحكم الأصل مزيد فائدة أوجبت تعيينه والاقتصار عليه، أو بثبوت ووجود مانع منع من ثبوت حكم الفرع، ومنع من مجاوزة حكم الأصل، فكيف ــ مع ذلك ــ يصح قياس حكم الفرع على حكم الأصل مع اختلافهما في الزيادة والنقصان؟

* * *

الدليل الثاني

قوله: **(ولأن القياس: تعدية الحكم بتعدِّي علَّته، فإذا أثبت في الفرع غير حكم الأصل لم يكن ذلك تعدية، بل ابتداء حكم)**.

ش: **أقول**: الدليل الثاني ــ على عدم صحة القياس إذا وجدت مخالفة بين حكم الأصل والفرع ــ: إن حقيقة القياس ــ كما سبق بيانه ــ هي: تعدية حكم من محل إلى محل بواسطة تعدي علة حكم الأصل، فإذا أثبتنا في الفرع غير حكم الأصل ــ كأن يكون حكم الأصل الوجوب، وأثبتنا للفرع الندب ــ لم يكن ذلك تعدية لحكم الأصل، بل هو حكم خاص للفرع مبتدأ به لا علاقة له في حكم الأصل.

* * *

صور مخالفة حكم الفرع لحكم الأصل

قوله: **(وقولهم في السلم: «بلغ بأحد عوضيه أقصى مراتب الأعيان فليبلغ بالآخر أقصى مراتب الديون قياساً لأحدهما على الآخر»، ليس بقياس؛**

إذ القياس: تعدية الحكم، وتوسعة مجراه، فكيف تختلف التعدية، وهذا إثبات ضدِّه؟ وكذلك لو أثبت في الأصل حكماً، ولم يمكنه إثباته في الفرع إلاَّ بزيادة أو نقصان فهو باطل؛ لأنه ليس على صورة التعدية، مثاله قولهم في صلاة الكسوف: «يشرع فيها ركوع زائد؛ لأنها صلاة شرعت لها الجماعة فتختص بزيادة كصلاة الجمعة تختص بالخطبة وصلاة العيد تختص بالتكبيرات»، وهذا فاسد، فإنه لم يتمكن من تعدية الحكم على وجهه وتفصيله).

ش: **أقول**: مخالفة حكم الفرع لحكم الأصل له صور، منها:

الصورة الأولى: مخالفة حكم الفرع لعين حكم الأصل كقياس الندب على الوجوب. وقد سبق بيان ذلك.

الصورة الثانية: مخالفة حكم الفرع لحكم الأصل بالنفي والإثبات مثل قوله ـ في تقرير السلم، وهو تعجيل وتسليم رأس المال وتأخير المثمن ـ: «لما بلغ برأس المال أقصى مراتب الأعيان ـ من حلول المال ـ فليبلغ بالمسلم فيه أقصى مراتب التأجيل»، قياساً لأحدهما على الآخر.

فهنا قاسوا: إثبات الأجل في العين المسلم فيها على نفي الأجل في الثمن؛ حيث إنه يجب في المجلس.

فهذا القياس لا يجوز؛ لأن القياس تعدية الحكم المثبت، أو المنفي، وتوسعة مجراه، وجعل مثله في الفرع، فإذا كان حكم الأصل مثبتاً يكون حكم الفرع مثبتاً، وإذا كان حكم الأصل منفياً يكون حكم الأصل منفياً وهكذا.

وبناء على ذلك: لا يجوز قياس إثبات الأجل في العين المسلم فيها على نفي الأجل في الثمن؛ لأنه قياس إثبات على نفي.

الصورة الثالثة: مخالفة حكم الفرع لحكم الأصل بنوع الزيادة ووجهها.

مثاله: قياس صلاة الكسوف على صلاة الجمعة، وصلاة العيد بجامع أن كلاً منها فيها زيادة على نفس الصلاة، فصلاة الكسوف فيها زيادة ركوع، وصلاة الجمعة فيها زيادة الخطبة، وصلاة العيد فيها زيادة التكبيرات.

فهذا القياس غير جائز؛ لأن القائس ــ وهو المجتهد ــ لم يتمكن من تعدية حكم الأصل للفرع على وجه الكمال وتفصيله فلم يأت على صورة التعدية التي ينبغي أن تكون في القياس.

* * *

الشـرط الثانـي

قوله: **(أن يكون الحكم شرعياً، فإن كان عقلياً، أو من المسائل الأصولية لم يثبت بالقياس؛ لأنها قطعية لا تثبت بأمور ظنية، وكذلك لو أراد إثبات أصل القياس، وأصل خبر الواحد بالقياس لم يجز؛ لما ذكرنا، فإن كان لغوياً ففي إثباته بالقياس اختلاف ذكرناه فيما مضى)**.

ش: **أقول**: الشرط الثاني ــ من شروط حكم الأصل ــ: أن يكون الحكم شرعياً؛ لأن الغرض من القياس الشرعي إنما هو تعريف الحكم الشرعي في الفرع نفياً وإثباتاً.

أما الحكم العقلي ــ كقياس الغائب على الشاهد ــ فلا يثبت بالقياس.

وكـذلك لا يجوز إثبات قاعدة أصولية بالقياس على أخرى؛ لأن القياس لا يفيد إلاَّ الظن، والقاعدة الأصولية تفيد القطع، فلا يثبت القطع بالظن.

وأيضاً ـ لا يجوز إثبات الأصل الذي يُلحق الفرع به بالقياس ـ وقد سبق ذلك.

وأيضاً: ما تعبد فيه بالعلم لا يجوز إثباته بالقياس كمن يريد إثبات خبر الواحد بالقياس على قبول الشهادة.

وأيضاً لا يجوز إثبات اللغة بالقياس ـ عند كثير من العلماء ـ فلا يجوز إثبات اسم الخمر للنبيذ، واسم الزنا للواط، واسم السرقة للنباش بالقياس.

وقد خالف في ذلك بعض العلماء وقالوا: «تثبت اللغة قياساً»، وقد سبق شرح وبيان ذلك في مسألة: «هل تثبت اللغة بالقياس أو لا؟».

* * *

شـرط الفـرع

قوله: (ويشترط فيه: أن تكون علة الأصل موجودة فيه، فإن تعدية الحكم فرع تعدي العلة).

ش: **أقول**: يشترط للفرع: أن تكون علة الأصل موجودة في الفرع.

أي: تساوي الفرع مع الأصل في وجود العلة، وذلك كالإسكار فإنه موجود في الخمر والنبيذ فصح قياس النبيذ عليه، وكالطعم فإنه موجود في البر وفي الذرة فصح قياس الذرة على البر في كونه ربوياً.

وإنما اشترط ذلك؛ لأن حقيقة القياس إنما هي تعدية حكم الأصل إلى الفرع بواسطة علة الأصل، فإذا كانت نفس العلة موجودة في الفرع تعدى ذلك الحكم، وإن لم تكن علة الأصل في الفرع فلا تعدي ولا اشتراك.

* * *

هل يشترط في الفرع تقدم الأصل عليه

لقد اختلف في ذلك على مذهبين:

المذهب الأول

قوله: **(واشترط قوم تقدم الأصل على الفرع في الثبوت)**.

ش: **أقول**: المذهب الأول: يشترط تقدم الأصل على الفرع في الثبوت.

أي: أن يكون حكم الأصل ثابتاً قبل الفرع مطلقاً.

* * *

دليله

قوله: **(لأن الحكم يحدث بحدوث العلة فكيف تتأخر عنه؟)**.

ش: **أقول**: استدل أصحاب المذهب الأول بقولهم: إن حكم الفرع يحدث بحدوث علة الأصل المتعدية إليه، فلو تأخر حكم الأصل عن الفرع لتأخرت العلة عنه ــ أيضاً ــ ؛ لأنها ملازمة للأصل، ولو تأخر ثبوت العلة عن الفرع لصار المتقدم في الثبوت متأخراً، وهذا محال.

* * *

المذهب الثاني

قوله: **(والصحيح أن ذلك يشترط لقياس العلة، ولا يشترط لقياس الدلالة، بل يجوز قياس الوضوء على التيمم مع تأخره عنه، فإن الدليل يجوز تأخره عن المدلول، فإن حدوث العالم دليل على الصانع القديم، وأن الدخان دليل على النار، والأثر دليل على المؤثر)**.

ش: **أقول**: المذهب الثاني: أنه يشترط تقدم الأصل على الفرع في

الثبوت في قياس العلة ـ فقط ـ ؛ لأن العلة لا يجوز تأخرها عن المعلول؛ لئلا يلزم وجوده بغير علة.

ولا يشترط ذلك في قياس الدلالة؛ لأن الدليل يجوز تأخره عن المدلول، مثل: حدوث العالم دليل على الصانع القديم، والدخان دليل على النار، وكل أثر ـ مثل الدخان ـ دليل على المؤثر، مثل النار.

وكذا: يجوز قياس الوضوء على التيمم، أي: أن الوضوء شرط لصحة الصلاة فيجب فيه النية كالتيمم، ومعلوم أن مشروعية التيمم متأخرة على مشروعية الوضوء.

* * *

عدم اشتراط القطع في وجود العلة في الفرع

قوله: **(ولا يشترط ـ أيضاً ـ أن يكون وجود العلة مقطوعاً به في الفرع، بل يكفي فيه غلبة الظن، فإن الظن كالقطع في الشرعيات).**

ش: **أقول**: يكفي أن يغلب على الظن وجود العلة في الفرع، وهذا كاف في إجراء القياس؛ لأن الظن غاية الاجتهاد فيما يقصد به العمل. فكما يعمل في القطعيات في الشريعة كذلك يعمل في الظنيات، وعلى هذا لا يشترط أن يكون وجود العلة مقطوعاً به في الفرع، وقد أخطأ من اشترط ذلك. والله أعلم.

* * *

شـروط العلـة

قوله: **(الركن الرابع: العلة، ومعنى العلة الشرعية: العلامة).**

ش: **أقول**: لما فرغ من ذكر شروط أركان القياس السابقة ـ الأصل، والفرع، والحكم ـ شرع بذكر شروط العلة.

والعلة هي: علامة لثبوت الحكم ومعرف له، وقد ذكرنا ذلك في أنواع الحكم الوضعي سابقاً.

ونظراً إلى أن أكثر شروط العلة قد اختلف فيها، لذلك سأبين ذلك فيما يلي، فأقول:

حكم التعليل بالحكم الشرعي

معروف أن الحكم الثابت بالقياس يعد حكماً شرعياً، فهل يجوز أن يثبت بحكم شرعي.

مثاله: قول القائس: الكلب نجس فلا يجوز بيعه كالخنزير، أو يقول: بطل بيع الخمر؛ لأنه يحرم الانتفاع به، فحرمة الانتفاع بالخمر حكم شرعي قاس عليه بطلان بيعه، وهو حكم شرعي ـ أيضاً ـ وقد اختلف العلماء في ذلك على مذهبين:

المذهب الأول

قوله: **(ويجوز أن تكون حكماً شرعياً، كقولنا: يحرم بيع الخمر فلا يصح بيعه كالميتة).**

ش: أقول: المذهب الأول: يجوز تعليل الحكم الشرعي بالحكم الشرعي وهو مذهب الجمهور.

فيجوز أن يقال: يصح ظهار الذمي؛ لأنه يصح طلاقه كالمسلم.

ويقاس الوضوء على التيمم في وجوب النية؛ لأنهما طهران عن حدث.

كما قيل: يقاس زكاة مال اليتيم بزكاة غيره في أنه مالك تام الملك.

وقياس الرقبة الواجبة في الظهار على الرقبة الواجبة في القتل، وجُعل الإيمان شرطاً فيهما باعتبار أن كل واحدة منهما كفارة.

فهذه أمثلة على التعليل بالحكم الشرعي.

أدلتهم

لقد استدل الجمهور على جواز التعليل بالحكم الشرعي بأدلة، من أهمها:

الدليل الأول

إن العلة بمعنى المعرف، ولا يستبعد أن يجعل حكماً ما معرفاً لحكم آخر، فلا بعد في أن يقول الشارع: مهما رأيتم أني أثبت الحكم الفلاني في الصورة الفلانية فاعلموا أني أثبت الحكم الفلاني فيها أيضاً.

* * *

الدليل الثاني

أنه ورد في السنة تعليل الحكم الشرعي بالحكم الشرعي كثيراً، من ذلك أن امرأة من جهينة جاءت إلى النبي ﷺ فقالت: إن أمي نذرت أن تحج، فلم تحج حتى ماتت أفأحج عنها؟ قال: «نعم حجي عنها» أرأيت لو كان على أمك دين أكنت قاضيته؟ «أقضوا حق الله فالله أحق بالوفاء».

وقد ورد بمعنى هذا أحاديث كثيرة كلها تدل على أن الرسول ﷺ نبه أصحابه على أن العلة لصحة القضاء: كون الشيء صار ديناً في الذمة، فقد قاس ﷺ إجزاء الحج عن الغير بإجزاء قضاء الدين عنه بعلة كون المقضي ديناً، والدين حكم شرعي؛ لأنه لزوم أمر في الذمة، وهذا اللزوم معتبر شرعاً مترتب على خطاب الله ــ تعالى ــ المتعلق بأداء الحق.

* * *

المذهب الثاني

لا يجوز تعليل الحكم الشرعي بالحكم الشرعي.

وهذا لبعض العلماء، وقد استدلوا على ذلك بأدلة لا داعي لذكرها؛ لظهور ضعفها. والله أعلم.

* * *

العلة تكون وصفاً عارضاً ولازماً ومن أفعال المكلفين

قوله: **(وتكون وصفاً عارضاً كالشدة في الخمر، ولازماً كالصغر، والنقدية، أو من أفعال المكلفين كالقتل والسرقة).**

ش: **أقول:** يجوز أن تكون العلة وصفاً محسوساً عارضاً ـ يأتي ويزول ـ مثل «الشدة» في الخمر، فإن هذا الشيء أحياناً يشتد فيكون خمراً فيحرم لذلك، وحيناً لا يشتد فلا يكون خمراً.

ويجوز أن تكون العلة وصفاً لازماً كتعليل إجبار الصغيرة على النكاح بالصغر، وتعليل تحريم الربا في البر بالطعم، والتعليل بالنقدية في تحريم الربا في الذهب.

ويجوز أن تكون العلة فعلاً من أفعال المكلفين كأن يقال: قطعت يده؛ لأنه سرق، واقتص منه؛ لأنه قتل عمداً عدواناً.

* * *

هل يشترط في العلة أن تكون وصفاً واحداً أو يجوز التعليل بالأوصاف المركبة؟

لقد اختلف في ذلك على مذهبين:

المذهب الأول

قوله: **(ووصفاً مجرداً، أو مركباً من أوصاف كثيرة، ولا ينحصر ذلك في خمسة أوصاف).**

ش: أقول: المذهب الأول: لا يشترط ذلك، بل يجوز أن تكون العلة وصفاً واحداً، ويجوز أن تكون العلة مركبة من أوصاف، وقد وقع شرعاً وذلك كتعليل وجوب القصاص بالقتل بكونه قتلاً، عمداً، عدواناً.

وهذا مذهب جمهور العلماء.

أدلــة ذلــك

لقد استدل الجمهور على ذلك بأدلة من أهمها:

الدليــل الأول

أن المصلحة قد لا تحصل إلَّا بتركيب الأوصاف، وذلك إذا كان الوصف الواحد قاصراً، وقد وجدنا كثيراً من الأحكام الشرعية يتوقف القول فيها على حصول أوصاف عديدة ليتكامل التناسب، فالقتل وحده ـ مثلاً ـ لا يناسب وجوب القصاص، ومتى ما أضيف إليه كونه عمداً عدواناً تمت مناسبته للحكم، فيصح أن يقال: القتل العمد العدوان علة لوجوب القصاص.

* * *

الدليــل الثانــي

ورد في السنة ما يؤيد التعليل بالعلة المركبة من أوصاف، فقد جاء في بعض الروايات ـ كما قال بعضهم ـ تعليل أحكام المستحاضة بأنه دم عرق انفجر، فعلل الدم بالانفجار، وهذا هو التركيب.

* * *

الدليــل الثالــث

أنه لا يمتنع أن تكون الهيئة الاجتماعية من الأوصاف المتعددة مما يقوي الدليل على ظن التعليل بها إما بمناسبة، أو شبه، أو سبر وتقسيم،

أو غير ذلك من طرق الاستنباط مع اقتران الحكم بها حسب دلالته على علية الوصف الواحد، فكانت علة.

* * *

المذهب الثاني

أنه يشترط أن تكون العلة ذات وصف واحد، لا مركبة.

أي: لا يجوز أن تكون العلة مركبة من أوصاف، وذهب إلى ذلك بعض الأصوليين، ولهم أدلة على ذلك قد تركناها لضعفها.

* * *

جواز تعليل الحكم الثبوتي بالعدم والنفي

قوله: (**وتكون نفياً، وإثباتاً**).

ش: **أقول**: لا يشترط أن يكون الوصف أمراً ثبوتياً، بل يجوز أن تكون أمراً عدمياً. وإليك تفصيل ذلك:

أولاً: تعليل الحكم العدمي بالوصف العدمي هذا جائز عند جمهور العلماء.

مثاله: عدم نفاذ التصرف بالنسبة للمجنون، وعلل ذلك بعدم العقل.

ثانياً: تعليل الحكم العدمي بالوصف الوجودي. هذا جائز بالاتفاق.

مثاله: عدم نفاذ التصرف بالنسبة للمحجور عليه، والعلة في ذلك الحجر.

ثالثاً: تعليل الحكم الوجودي بالوصف العدمي. هذا اختلف العلماء فيه على مذهبين:

المذهب الأول

يجوز تعليل الحكم الوجودي بالوصف العدمي.

ذهب إلى ذلك جمهور العلماء.

أدلتهم على ذلك

لقد استدل الجمهور على جواز تعليل الحكم الوجودي بالوصف العدمي بأدلة، من أهمها:

الدليل الأول

أن الحكم قد يدور مع بعض العدميات، والدوران يفيد ظن العلية، والعمل بالظن واجب، فيكون العمل بمثل هذا القياس واجباً أيضاً.

فمثلاً: عدم السبب الشرعي الناقل للملك موجب لحرمة الانتفاع بما وضعت اليد عليه بالدوران.

الدليل الثاني

أن العلة بمعنى المعرف، وهذا المعنى لا ينافي العدم؛ لأن العدم قد يكون معرفاً ودالاً على وجود حكم ثبوتي، فعدم امتثال العبد لأوامر سيده ــ مثلاً ــ يعرفنا وجود سخط السيد عليه.

* * *

المذهب الثاني

لا يجوز تعليل الحكم الوجودي بالوصف العدمي.

وهو اختيار الآمدي، وابن الحاجب، وهو مذهب جميع الحنفية.

وستأتي هذه المسألة بالتفصيل إن شاء الله تعالى.

* * *

هل يشترط في العلة المناسبة؟

لقد اختلف في ذلك على مذهبين:

المذهب الأول

قوله: (**ويكون مناسباً وغير مناسب**).

ش: **أقول**: المذهب الأول: أن الوصف يجوز أن يكون مناسباً، ويجوز أن يكون غير مناسب.

أي: لا يشترط في العلة المناسبة، بل يستوي في ذلك عندهم الوصف المناسب وغيره من الأوصاف الطردية التي لا مناسبة بينها وبين الحكم ذهب إلى ذلك ابن قدامة، وأكثر الحنابلة، والغزالي.

المذهب الثاني

أنه لا يجوز أن يعلل بالوصف غير المناسب.

أي: يشترط كون الوصف مناسباً.

ذهب إلى ذلك جمهور العلماء.

وهذا المذهب هو الحق؛ لأن العلة لا بد أن تكون مشتملة على حكمة قصدها الشارع من تشريعه الحكم، وتلك الحكمة إما تحصيل مصلحة، أو تكميلها، أو دفع مفسدة أو تقليلها، وذلك كتعليل الترخص في قصر الصلاة بالسفر؛ لاشتماله على الحكمة المناسبة للتخفيف وهي: المشقة، وكجعل الزنا علة لوجوب الحد على الزاني؛ لاشتماله على حكمة مناسبة وهي: دفع اختلاط الأنساب.

وكجعل الإسكار علة لتحريم الخمر، وهو مناسب له؛ إذ فيه مصلحة حفظ عقول الناس.

وقتل الوارث مورثه مناسب لحرمانه من الميراث؛ لأن ترتب الحرمان على ذلك القتل يحقق مصلحة هي: دفع العدوان على من هو أولى الناس بالرعاية والاحترام، ولولا حرمان الوارث القاتل لمورثه الذي استعجل الشيء قبل أوانه لتتابع الناس على قتل مورثيهم، وفي ذلك من الفساد ما لا يخفى.
أما الأوصاف الطردية التي لا مناسبة بينها وبين الحكم فلا يصح التعليل بها، فلا يصح ـ مثلاً ـ تعليل وجوب قطع يد السارق بكون السارق غنياً، أو تعليل حرمة الخمر بكونه شراباً أحمر إلى آخره، فمثل هذه لا تكون باعثة على الحكم، وذلك لأن الحكم حينما يثبت في الفرع، فإنما يثبت بوصفٍ غلب على الظن أن حكم الأصل قد ثبت من أجله، وهذا غير متصور في الأوصاف الطردية المحضة.

* * *

جواز كون العلة غيرِ موجودة في محل الحكم

قوله: **(ويجوز أن لا تكون العلة موجودة في محل الحكم كتحريم نكاح الأمة لعلة رق الولد، وتفارق العلة الشرعية العقلية في هذه الأوصاف).**

ش: **أقول**: يجوز أن لا تكون العلة موجودة في محل الحكم.

مثاله: تعليل تحريم نكاح الأمة برق الولد.

والعلة الشرعية تفارق العلة العقلية في بعض هذه الأوصاف، وتوافقها في البعض الآخر.

وسيأتي زيادة بيان لذلك إن شاء الله.

* * *

حكم التعليل بالعلة القاصرة

أو هل يشترط في صحة العلة أن تكون متعدية؟

بيان المراد بالعلة المتعدية والقاصرة.

العلة الشرعية المتعدية هي: العلة التي تتعدى من محل النص إلى غيره.

والعلة الشرعية القاصرة هي: العلة التي لا تتعدَّى من محل النص إلى غيره.

أي: أن بعض الأوصاف يثبت وجودها في الأصل والفرع، أي: تتعدَّى من محل النص إلى غيره، وهذه تسمَّى في اصطلاح الأصوليين: العلة المتعدية: كالقتل، والزنا، والإسكار، وكون الشيء مكيلاً، أو مطعوماً؛ وهذه كلها متعدية.

وبعض الأوصاف قد اقتصر وجوده على الأصل، فلا تتعدى محل النص، وهو ما أطلق عليه: «العلة القاصرة»، أو «العلة الواقفة»: كالسفر، والاستبراء للأمة في أول حدوث ملكها للتعرف على براءة رحمها، والرمل في الأشواط الأول من الطواف؛ لإظهار الجلد وعدم المرض للمشركين.

* * *

تحرير محل النزاع

أولاً: العلة المتعدية لم يختلف العلماء في صحة التعليل بها؛ لأن القياس لا يتم إلاَّ بعلة تتعدى إلى الفرع؛ ليلحق بالأصل.

ثانياً: العلة القاصرة إذا كانت ثابتة بنص أو إجماع لم يختلف العلماء على صحة التعليل بها؛ لأن ما يثبت بها ليس موضع اجتهاد واختلاف.

وهذا الاتفاق على ذلك حكاه بعض الأصوليين.

ثالثاً: العلة القاصرة إذا كانت مستنبطة، مثل: تعليل حرمة الربا في الذهب والفضة بجوهريتهما، أي: بكونهما جوهرين متعينين لثمنية الأشياء، وهذا الوصف قاصر عليهما.

فقد اختلف العلماء في صحة التعليل بذلك على مذهبين:

المذهب الأول

قوله: **(فصل: قال أصحابنا: من شرط صحة العلة: أن تكون متعدية، فإن كانت قاصرة على محلها كتعليل الربا في الأثمان بالثمنية لم يصح، وهو قول الحنفية)**.

ش: **أقول**: المذهب الأول: لا يصح التعليل بالعلة القاصرة المستنبطة، أي: يشترط لصحة العلة: أن تكون متعدية.

ذهب إلى ذلك أكثر الحنابلة كالقاضي أبي يعلى في «العدة»، وابن عقيل في «صناعة الجدل»، وغيرهما.

وهو رواية عن الإمام أحمد.

وهو مذهب أبي حنيفة، وكثير من الحنفية: كأبي زيد الدبوسي، وأبي الحسن الكرخي، والبزدوي.

واختاره بعض أصحاب الشافعي، وبعض المعتزلة كأبي عبد الله البصري.

* * *

أدلة أصحاب المذهب الأول

قوله: **(لثلاثة أوجه)**.

ش: **أقول**: استدل أصحاب المذهب الأول على عدم صحة التعليل بالعلة القاصرة بثلاثة أوجه:

الوجــه الأول

قوله: **(أحدها: أن علل الشرع أمارات، والقاصرة ليست أمارة على شيء)**.

ش: **أقول**: الوجه الأول ــ من الأوجه الدالة على عدم صحة التعليل بالعلة القاصرة ــ : أن العلة الشرعية أمارة وعلامة على الحكم، وإذا كانت كذلك فلا بد أن تكون كاشفة عن شيء ما، وهذا لا يتوفر في العلة القاصرة؛ لأنها لا تكشف عن الأحكام، فلا يصح أن تكون أمارة، وعليه فلا يصح أن تكون علة.

* * *

الوجــه الثانــي

قوله: **(الثاني: أن الأصل أن لا يعمل بالظن؛ لأنه جهل، ورجم بالظن، وإنما جُوِّز في العلة المتعدية؛ ضرورة العمل بها، والعلة القاصرة لا عمل بها فتبقى على الأصل)**.

ش: **أقول**: الوجه الثاني ــ من الأوجه الدالة على عدم صحة التعليل بالعلة القاصرة ــ : أن الأصل: عدم جواز العمل بالظن في الشرع؛ لأمرين:

أولهما: قوله تعالى: ﴿وَإِنَّ ٱلظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ ٱلْحَقِّ شَيْـًٔا﴾ [النجم: ٢٨].

ثانيهما: أن العمل بالظن إقدام على الجهل، فتقبح الحوالة على الجهل.

والقول بالعلة القاصرة قول بعلة مظنونة، وما سبق من الدليلين ــ وهما الأمران السابقان ــ كان في نفي القول بالعلة المظنونة؛ لأنه من جنس ما نهى الشارع عنه من اتباع الظن.

والعلة المتعدية ــ وإن كانت مظنونة ــ إلاَّ أنها ترك العمل فيها

بالدليلين السابقين؛ لكثرة فوائدها. ومن أهم تلك الفوائد: التوصل بها إلى معرفة الحكم في غير محل النص، وهذه الفائدة غير موجودة بالقاصر، ولذلك يجب بقاؤها على الأصل، وهو عدم العمل بالظن.

* * *

الوجـه الثالـث

قوله: **(الثالث: أن القاصرة لا فائدة فيها، وما لا فائدة فيه لا يرد الشرع به، دليل المقدمة الأولى: أن فائدة العلة: تعدية الحكم، والقاصرة لا تتعدى، ودليل أن فائدتها التعدي: أن الحكم ثابت في محل النص بالنص؛ لكونه مقطوعاً به، والقياس مظنون، ولا يثبت المقطوع بالمظنون، وإذا ثبت هذا تعين اعتبارها في غير محل النص، والقاصرة لا يمكن فيها ذلك)**.

ش: **أقول**: الوجه الثالث ــ من الأوجه الدالة على عدم صحة التعليل بالعلة القاصرة ــ : أن العلة القاصرة لا فائدة فيها، وذلك لأن دليل الشرع لا بد أن يوجب أحد أمرين: إما «العلم»، أو «العمل»، فإن لم يوجب واحداً منهما خلا عن الفائدة، وكان عبثاً، والعبث على الله تعالى محال، والتعليل بالعلة القاصرة لا يوجب واحداً منهما. بيان ذلك:

أن التعليل بالعلة القاصرة لا يوجب العلم؛ لأن الثابت به غلبة الظن ــ فقط ــ .

والتعليل بها ــ أي: بالعلة القاصرة ــ لا يوجب العمل في الحكم المنصوص عليه؛ لأن الحكم المنصوص عليه ثابت بالنص، نظراً لأنه مقطوع به، ومعلوم أن القياس لا يفيد إلاَّ الظن، والمقطوع لا يثبت بالظن.

أي: أن وجوب العمل في الحكم المنصوص عليه لا يضاف إلى العلة القاصرة، بل يضاف إلى النص نفسه؛ لأن النص أقوى من التعليل.

والعدول عن أقوى الحجتين ــ وهو النص هنا ــ إلى أضعفهما ــ وهو التعليل بالعلة القاصرة ــ مع إمكان العمل بالأقوى غير جائز، والعقل بأباه، وحينئذٍ فلا أثر للتعليل في الأصل، وإذا كان هناك من أثر فإنما يثبت للفرع ــ فقط ــ ليأخذ مثل حكم الأصل، ومعلوم أن ذلك الأثر لا يثبت في الفرع إلاَّ بالتعدي، ومنه نعلم أنه لا حكم، ولا فائدة في التعليل سوى التعدية إلى الفروع، والعلة القاصرة لا يمكن فيها ذلك، فيكون التعليل بها باطلاً.

* * *

اعتراض على الوجه الثالث

قوله: (**فإن قيل: فلو لم يكن الحكم مضافاً إلى العلة في محل النص لما تعدَّى الحكم بتعدِّيها، ولا تنحصر الفائدة في التعدِّي، بل في التعليل فائدتان سواه، إحداهما: معرفة حكمة الحكم لاستمالة القلب إلى الطمأنينة والقبول بالطبع، والمسارعة إلى التصديق، والثانية: قصر الحكم على محلها؛ إذ معرفة خلو المحل عن الحكم يفيد ثبوت ضده، وذلك فائدة**).

ش: **أقول**: اعترض معترض ــ على الوجه الثالث السابق ــ قائلاً: إن العلة إنما تصح بفائدتها الخاصة بها، وفائدة العلة: الحكم بالفرع دون حكم الأصل، فإن حكم الأصل ثابت بالنص، لا بالعلة، إنما الذي يثبت بالعلة حكم الفرع؛ إذ فائدتها: تعدية الحكم، فإذا لم تكن تعدية فلا حكم للعلة، فالحكم مضاف إلى العلة في محل النص، ولو لم يكن الحكم مضافاً إليها في محل النص لما تعدَّى الحكم بتعديها.

ثم لا نسلم أن تكون فائدة العلة منحصرة بما ذكرتموه من التعدي، والتعريف بالحكم، وإثباته بها حتى يصح ما قلتم، وإنما للعلة فوائد أخرى، ومنها:

الفائدة الأولى: أنه يمكن التعرف بالعلة القاصرة على أن الحكم الشرعي مطابق لحكمة الحكم ومصلحته، وهذا من أجل الفوائد؛ لأن النفوس أميل إلى قبول ما تضمنت حكمته من الأحكام، وأبعد عن قبول التحكم الصرف والتعبد المحض.

أي: أن معرفة باعث الشرع ومصلحة الحكم استمالة للقلوب إلى الطمأنينة، والقبول بالطبع، والمسارعة إلى التصديق، حيث إن النفوس أميل إلى قبول الأحكام المعقولة الجارية على ذوق المصالح من قهر التحكم، ومرارة التعبد، فإن قال قائل: يمكن بيان ذلك في الوصف المناسب دون الأوصاف الشبهية مثل النقدية في الدراهم والدنانير وقد جوزتم التعليل بمثل هذه العلة القاصرة.

يقال ـ في الجواب عن ذلك ـ: إن تعريف الأحكام بمعان توهم الاشتمال على مصلحة ومناسبة أقرب إلى العقول من تعريفها بمجرد الإضافة إلى الأسامي، فلا تخلو من فائدة.

الفائدة الثانية: أن العلة القاصرة تفيد قصر الحكم على محلها: فيثبت اختصاص النص الأصلي بذلك الحكم شأنه في ذلك شأن ما ثبت بالكتاب مثلاً، وحينئذٍ فلا يشتغل المجتهد بالتعليل لمحاولة تعديته إلى الفرع بعد ما عرف اختصاص الأصل به.

وتفيد قصر الحكم على محلها من جهة أخرى فيما لو ظهرت علة أخرى متعدية، ولم يدل الدليل على استقلالها بالعلية، وترجيحها على القاصرة، فإنه لا يجوز حينئذٍ تعدية الحكم بتلك العلة المتعدية من غير توقف على دليل مرجح، وهذه من الفوائد الجليلة العظيمة المنفعة، فخلا ـ بذلك ـ الفرع عن مثل حكم الأصل، فثبت فيه ضد حكم الأصل وذلك كله بسبب العلة القاصرة؛ حيث قصرت الحكم على المحل.

* * *

الجواب عن ذلك الاعتراض

لقد أجيب عن الاعتراض السابق، بما يلي:

أولاً:

قوله: **(قلنا: قولكم: «الحكم يتعدى» مجاز يتعارفه الفقهاء، فإن الحكم لو تعدى لخلا عنه المحل الأول، والتحقيق فيه: أنه لا يتعدى، وإنما معناه: أنه متى وجد في محل آخر مثل تلك العلة ثبت مثل ذلك الحكم، وظننا أن باعث الشرع على الحكم كذا لا يوجب إضافة الحكم في الثبوت إليه؛ إذ لو كان مضافاً إليه لكان على وفقه في القطع والظن؛ إذ لا يثبت بالظن شيء مقطوع به، وامتناع إضافة الحكم إلى العلة في محل النص لا لقصورها، بل لأن ثم دليلاً أقوى منها، ففي غير محل النص يضاف إليها لصلاحيتها، وخلوها عن المعارض).**

ش: **أقول**: لما قال المعترض ـ فيما سبق ـ: «الحكم يتعدى بتعدي العلة».

أجيب عن ذلك بـ: أنا لا نسلم تعدي الحكم من الأصل إلى الفرع، وإنما عبر بلفظ «التعدي» تجوزاً واستعارة قد تعارف عليها الفقهاء، وذلك لأن الحكم لا يتعدى من الأصل إلى الفرع؛ لأنه لو تعدى الحكم من الأصل ووضع في الفرع للزم من ذلك خلو الأصل عن الحكم، وهذا لم يقل به عاقل.

والتحقيق: أنه يثبت في الفرع مثل حكم الأصل، لا نفس حكم الأصل، وذلك عند وجود مثل تلك العلة الموجودة في الأصل.

لذلك قلنا في تعريف القياس: إنه إثبات مثل حكم معلوم إلى معلوم آخر...» فأوردنا لفظ «مثل» لأجل ذلك، وقد بينا ذلك فارجع إلى شرحه.

وقلنا: إن الحكم يضاف إلى النص، لا إلى العلة، ولا يمكن أن يفهم من قولنا إن العلة أو الباعث على الحكم كذا أو كذا: إضافة الحكم إلى ذلك الباعث أو إلى تلك العلة؛ لأنه لو كان الحكم مضافاً إلى العلة أو إلى الباعث لكان الحكم على وفق الباعث أو العلة في القطع والظن، ومعروف أن الحكم مقطوع به في المنصوص، والعلة مظنونة، فكيف يضاف مقطوع إلى مظنون؟!

أي: لا يثبت بالظن ــ وهو الباعث، أو العلة ــ شيء مقطوع به ــ وهو الحكم ــ.

وعدم إضافة الحكم إلى العلة والباعث في الأصل ومحل النص ليس بسبب قصور العلة، وعدم جواز إضافة الأحكام إليها، ولكننا لم نضف الحكم إليها؛ لأن عندنا دليلاً ــ وهو النص ــ أقوى من تلك العلة.

ويدل على ذلك: أنه في غير محل النص ــ وهو الفرع ــ يضاف الحكم إليها، ويقال: إن تحريم النبيذ ثبت بسبب وجود العلة، وهي: الإسكار وذلك نظراً لصلاحية تلك العلة لإضافة الحكم إليها، وخلوها عن المعارض ــ وهو النص ــ .

* * *

ثانياً:

قوله: **(وقولكم: فائدة التعليل: الاطلاع على حكمة الحكم ومصلحته قلنا: نحن لا نسد هذا الباب، لكن ليس كل معنى استنبط من النص علة، إنما العلة معنى تعلق الحكم به في موضع، والقاصرة ليست كذلك).**

ش: **أقول**: لما قال المعترض ــ في الفائدة الأولى ــ : «إنه يمكن التعريف بالعلة القاصرة على أن الحكم الشرعي مطابق لحكمة الحكم ومصلحته».

أجيب عن ذلك بـ : أن هذا صحيح، وهذا الباب لا يمكن أن يسد، لكن ينبغي أن يُتنبه إلى أنه ليس كل معنى أمكن استنباطه من النص يصلح أن يكون علة.

وإنما حقيقة العلة: معنى تعلق الحكم به وجوداً وعدماً في موضع من المواضع، والقاصرة ليست كذلك.

أو تقول ــ في ذلك ــ : إن الرأي المستنبط لا يوجب علماً بالاتفاق؛ لأنه لا يفيد سوى الظن، ولما كان الوقوف على الحكمة من باب العلم، لا من باب العمل، فإن العلة المستنبطة القاصرة لا تحصل بها هذه الفائدة عند التعليل بها، وغاية ما تفيده الظن بحكمة الحكم، والشرع لم يعتبر الظن إلاَّ لضرورة العمل بالبدن، ولما كانت القاصرة لا يتعلق بها عمل فإنه يجب الإعراض عنها إلى ما يفيد العلم، أو يوجب العمل.

* * *

ثـالـثـاً:

قوله: (**وقولهم: «فائدته: قصر الحكم على محلها»، قلنا: هذا يحصل بدون هذه العلة، إذا لم يكن الحكم معللاً قصرناه على محله**).

ش: **أقول**: لما قال المعترض ــ في الفائدة الثانية من فوائد القاصرة ــ : «إنها تفيد قصر الحكم على محلها، فلا يتعدى إلى غيره من المحال».

أجيب عن ذلك بـ : أن قصر الحكم على المحل ــ وهو: الأصل ــ يحصل بدون العلة القاصرة، وذلك في حالة ما إذا كان الحكم غير معلل فنحن نقصره على محله؛ لعدم معرفتنا لعلته.

أو تقول ــ في ذلك ــ : إن اختصاص النص بالحكم ثابت قبل التعليل؛ لأن النص لا يدل بصيغته إلاَّ على ثبوت الحكم في المنصوص عليه.

فالاختصاص يحصل بترك التعليل، لا بالتعليل؛ لأن بالتعليل يتعمم.

فإذا ترك يبقى الاختصاص على ما كان عليه.

وبناء على ذلك فإنه لم يحصل بهذا التعليل ما لم يكن ثابتاً كما ادعيتم، لا سيما إذا علم أن العلماء متفقون على أن عدم العلة لا يوجب عدم الحكم؛ لجواز أن يكون الحكم ثابتاً بعلة أخرى.

وهذا يعني: أن عدم وجود العلة القاصرة لا يدل على عدم الحكم في غير المنصوص؛ لجواز ثبوته بعلة أخرى.

أما منع العلة القاصرة من تعدية الحكم بالعلة المتعدية فهذا لا نسلمه.

أي: لا نسلم أن تكون العلة القاصرة تعارض المتعدية على وجه يحتاج إلى دليل مرجح؛ لأنه قد اتفق على أنه متى ما وجدت المتعدية في موضع القاصرة، وظهر تأثيرها: فتكون هي العلة دون القاصرة، ورجحناها عليها باعتبارها أكثر فائدة للاتفاق عليها، فلم يتوقف ترجيح المتعدية على دليل آخر.

فينتج من ذلك: أنه لم تكن القاصرة دافعة للمتعدية بوجه، فلا فائدة فيها، وكان وجودها وعدمها بمنزلة واحدة.

تنبيه: ما سبق هو المذهب الأول، وأدلته، والأجوبة عما اعترض على تلك الأدلة.

* * *

المذهب الثاني

قوله: **(وقال أصحاب الشافعي: يصح التعليل بها، وهو قول بعض المتكلمين واختاره أبو الخطاب)**.

ش: **أقول**: المذهب الثاني: أنه يصح التعليل بالعلة القاصرة المستنبطة.

ذهب إلى ذلك الإمام الشافعي، وأكثر أصحابه.

وهو مذهب الإمام أحمد وبعض أصحابه كأبي الخطاب الحنبلي.

وهو مذهب المالكية، واختاره القاضي أبو بكر الباقلاني، وأبو الحسين البصري، والقاضي عبد الجبار بن أحمد، وهو مذهب بعض الحنفية منهم مشائخ سمرقند، وأبو منصور.

ونسب إلى جمهور الفقهاء والمتكلمين.

* * *

أدلة أصحاب هذا المذهب

قوله: **(لثلاثة أوجه)**.

ش: **أقول**: استدل أصحاب المذهب الثاني على أنه يصح التعليل بالعلة القاصرة المستنبطة بثلاثة أوجه:

الوجه الأول

قوله: **(أحدها: أن التعدية فرع صحة العلة، فلا يجوز أن تكون شرطاً فإنه يفضي إلى اشتراط تقدم ما يشترط تأخره، وذلك أن الناظر ينظر في استنباط العلة، وإقامة الدليل على صحتها بالإيماء، والمناسبة، أو يضمن المصلحة المبهمة، ثم ينظر فيها، فإن كانت أعم من النص عدَّاها، وإلاَّ اقتصر، فالتعدية فرع الصحة، فكيف يجوز أن تكون من جملة المصحح؟!)**.

ش: **أقول**: الوجه الأول ــ من الأوجه الدالة على صحة التعليل بالعلة القاصرة ــ أن العلة إذا صحت نظر هل تتعدى أو لا؟ فلا يمكن أن ينظر في تعديها، قبل النظر في صحتها.

وبناء عليه تكون التعدية فرع صحة العلة، فلا يجوز أن تكون شرطاً لها، فلو كانت شرطاً لها للزم من ذلك اشتراط تقدم التعدية وهي يشترط تأخرها، لا تقدمها.

ويمكن أن نبين ذلك بصورة أوضح فنقول:

إن المجتهد إذا وجد حكماً شرعياً نظر فإن كان تعبدياً تركه، وإن كان معللاً استنبط الأوصاف التي يمكن أن يُعلل بها الحكم، فيسبرها ويختبرها جميعاً، فإذا عجز عن واحدة فهي علة الحكم عنده ثم يستدل على صحتها بأنواع مسالك العلة ليتثبت منها أكثر، ثم ينظر فيها فإن كانت تلك العلة متعدية وتوجد في كثير من الصور عدَّاها، وإن لم توجد إلاَّ في النص جعلها قاصرة.

فالتعدية ــ إذن ــ فرع لصحة العلة، وعليه فلا يمكن أن تكون التعدية تصحح العلة، وبناء على ذلك فيصح أن يُعلل بالعلة القاصرة إلاَّ أنها لا تتعدى.

* * *

الوجــه الثانــي

قوله: **(الثاني: أن التعدية ليست شرطاً في العلة المنصوص عليها، وفلا في العقلية، وهما آكد، فكذلك المستنبطة)**.

ش: **أقول**: الوجه الثاني ــ من الأوجه الدالة على صحة التعليل بالعلة

القاصرة ــ : قياس العلة القاصرة المستنبطة على العلة القاصرة المنصوص عليها، وعلى العلة العقلية بجامع عدم اشتراط تعديها. بيان ذلك:

أن التعدية ليست شرطاً في العلة القاصرة المنصوص عليها، وليست شرطاً في العلة العقلية بالاتفاق. ومع ذلك يصح التعليل بهاتين العلتين، فكذلك العلة القاصرة المستنبطة يصح التعليل بها مع عدم تعديها، ولا فرق.

* * *

الوجـه الثالـث

قوله: **(الثالث: أن الشارع لو نصَّ على جميع القاتلين ظلماً بوجوب القصاص لا يمنعنا أن نظن أن الباعث: حكمة الردع والزجر، وإن لم يتعدَّ إلى غير قاتل فإن الحكمة لا تختلف باستيعاب النص لجميع الحوادث، واقتصاره على البعض)**.

ش: **أقول**: الوجه الثالث ــ من الأوجه الدالة على صحة التعليل بالعلة القاصرة ــ : أن الواقع يشهد أنه يجوز التعليل بالقاصرة.

فمثلاً: أن الشارع نص على أن القصاص يجب على جميع القاتلين ظلماً وعدواناً، فإن هذا لا يمنعنا من أن نظن أن الباعث لذلك الحكم هو الردع والزجر، وإن لم يتعدَّ ذلك القصاص إلى غير القاتل، وذلك لأن الحكمة تستنبط وإن استوعب النص جميع الحوادث فلا فرق بين ذلك وبين اقتصاره على البعض.

وما دام أنه لا يوجد مانع من ذلك، فالوصف القاصر وجدنا فيه شرط التعليل به، وهو: أن ينطوي الوصف الذي يعلل به الأصل على الدلالة التي تميز بينه وبين سائر الأوصاف كالتأثير، والإخالة، أو المناسبة، وهذا يتحقق فيما كان مقتصراً على المنصوص كما يتحقق فيما كان متعدياً، وعلى ذلك: لا يجوز منع التعليل بالقاصرة إلاَّ بمانع، ولم يوجد.

أما كونه غير متعد فإنه لا يصلح أن يكون مانعاً بدليل الإجماع على صحة التيعليل بالعلة القاصرة إذا كانت منصوصاً عليها، ولا فرق بين العلة المنصوص عليها، وبين العلة المستنبطة في ذلك.

* * *

ما أجيب به عما قاله أصحاب المذهب الأول

قوله: **(وقولكم: «لا فائدة في التعليل بالعلة القاصرة» عنه جوابان)**.

ش: **أقول**: لما قال أصحاب المذهب الأول ـ في الوجه الثالث من الأوجه الدالة على عدم صحة التعليل بالقاصرة ـ : «إنه لا فائدة في التعليل بالعلة القاصرة؛ لأنها لا تفيد علماً ولا عملاً».

أجيب عن ذلك بجوابين، هما:

الجواب الأول

قوله: **(أحدهما: المنع فإن فيها فائدتين ذكرناهما)**.

ش: **أقول**: الجواب الأول ـ من الجوابين على الوجه الثالث السابق الذكر ـ : أنا نمنع هذا ولا نسلمه؛ وذلك لأن التعليل بالعلة القاصرة له فائدتان قد سبق ذكرهما بالتفصيل، وهما:

الفائـدة الأولـى

قوله: **(إحداهما: قصر الحكم على محلها)**.

ش: **أقول**: الفائدة الأولى ـ من فوائد التعيل بالعلة القاصرة ـ : أن العلة القاصرة تفيد قصر الحكم على محلها، وقد بينا ذلك بالتفصيل فيما سبق ـ وهذه الفائدة الثانية هناك.

* * *

الاعتراض على هذه الفائدة

قوله: (قولهم: **إن قصر الحكم مستفاد من عدم التعليل**).

ش: **أقول**: اعترض بعض أصحاب المذهب الأول على تلك الفائدة بقولهم: إن قصر الحكم على المحل لم يستفد من العلة القاصرة، بل إن قصر الحكم على المحل يكون بدون العلة القاصرة وذلك في حالة ما إذا كان الحكم غير معلل فهو مقصور على محله بذلك. وقد سبق ذلك وبيناه.

* * *

الجواب عن هذا الاعتراض

قوله: (قلنا: **بل يحصل هذا بالعلة القاصرة، فإن كل علة غير المؤثرة إنما تثبت بشهادة الأصل، وتتم بالسبر وشرطه الاتحاد، فإن ظهرت علة أخرى انقطع الحكم، فإن أمكن التعليل بعلة متعدية تعدى الحكم، فإذا ظهرت علة قاصرة عارضت المتعدية، ودفعتها، وبقي الحكم مقصوراً على محلها، ولولاها لتعدي الحكم**).

ش: **أقول**: يمكن أن يجاب عن ذلك الاعتراض بأن يقال: إن قصر الحكم قد حصل بسبب العلة القاصرة، وذلك لأن كل علة لا تؤثر في الحكم لا تثبت إلاَّ إذا شهد الأصل لها ويتم ذلك بأدلة منها السبر، وتكون هي علة.

فإن ظهرت علة أخرى غير الأولى انقطع الحكم؛ لوجود التعارض.

فإن وجدت علة متعدية منفردة فإنا نعدي الحكم إلى الفرع الذي وجد فيه علة مثل علة الأصل.

وإن ظهرت علة قاصرة عارضت العلة المتعدية ولم يوجد دليل يدل على استقلالها بالعلية، أو دليل يرجحها على القاصرة فإنه لا يجوز تعدية

الحكم إلى الفرع، ومعلوم أنه لولا وجود العلة القاصرة لتعدى الحكم بتلك العلة من غير توقف على دليل مرجح.

فهنا قد بان لك أن لولا العلة القاصرة لتعدى الحكم فثبت ما قلناه وهو: أن قصر الحكم كان بسبب العلة القاصرة. وقد سبق بيان ذلك.

* * *

الفائـدة الثانيـة

قوله: (والثانية: معرفة باعث الشرع وحكمته ليكون أسرع إلى التصديق وأدعى إلى القبول، فإن النفوس إلى قبول الأحكام المعقولة أميل منها إلى قهر التحكم، ومرارة التعبد، ولمثل هذا الغرض استحب الوعظ، والتذكير، وذكر محاسن الشريعة، ولطائف معانيها، وكون المصلحة مطابقة للنص على قدره نريده حسناً وتأكيداً).

ش: **أقول**: هذه الفائدة الثانية ــ من فوائد التعليل بالعلة القاصرة ــ وقد بينا ذلك فيما سبق بياناً يغني عن إعادته هنا، وهذه هي الفائدة الأولى ــ هناك ــ .

* * *

الجواب الثاني

قوله: (الثاني: أنا لا نعني بالعلة إلاَّ باعث الشرع على الحكم، وثبوته بالنص لا يمنعنا أن نظن أن الباعث عليه حكمته التي في ضمنه، كما أن تنصيصه على رخص السفر لا يمنعنا أن نظن حكمتها دفع مشقته، وكذلك المسح على الخفين معلل بدفع المشقة اللاحقة بنزع الخف وإن لم يقس عليه غيره، ولما نص على أن كل مسكر حرام لم يمنعنا أن نظن أن باعث الشرع على التحريم السكر، ولا يسقط هذا الظن باستيعاب مجاري الحكم، ولا

حجر علينا في أن نصدق فنقول: إنما ظننا كذا، ومهما ظننا كذا، ولا مانع من هذا الظن، وأكثر المواعظ ظنية، وطباع الآدميين خلقت مطيعة للظنون، وأكثر بواعث الناس على أعمالهم وعقائدهم الظنون).

ش: **أقول**: الجواب الثاني ــ من الجوابين اللذين أجيب بهما عن قول أصحاب المذهب الأول: «لا فائدة في التعليل بالعلة القاصرة» ــ : أن حقيقة العلة هي: باعث الشرع على إيجاد ذلك الحكم، وثبوت ذلك بالنص لا يمنع أن نظن أن الباعث على ثبوت ذلك الحكم هو الحكمة التي تضمنها.

وعلى ذلك أمثلة كثيرة:

المثال الأول: الشارع قد نص على إباحة إفطار الصائم في السفر وجمع الصلاة، وقصرها فيه، والعلة ــ هنا ــ قاصرة وهي السفر، ولكن لا يمنعنا من أن نقول إن حكمه ذلك هو دفع مشقة ذلك المسافر حيث إن المشقة غالباً ما توجد في السفر.

فهذا لا يمتنع، وإن لم نقس عليه غيره.

المثال الثاني: الشارع قد ورد بالمسح على الخفين، وقد علل ذلك بعلة قاصرة، وهي: دفع المشقة اللاحقة بنزع الخف، فهذا لا يمتنع وإن لم يقس عليه غيره.

المثال الثالث: أن الشارع لما قال: «كل مسكر حرام» لم يمنع ذلك النص أن نظن أن باعث الشرع والعلة على هذا التحريم هو: الإسكار.

والخلاصة: أن قولنا: إن تلك هي علة تشريع الحكم، وباعث له قد غلب على ظننا، والغالب على الظن يجب أن نعمل به، ونعتقده، وطباع الآدميين مجبولة على إطاعة الظن. فهذه فائدة للعلة القاصرة.

* * *

اعتراض على ما سبق وجوابه

قوله: (قولهم: «لا نسمِّي هذا علة»، قلنا: متى سلَّمتم أن الباعث هذه الحكمة، وهي غير متعدية: وجب أن يقتصر الحكم على محلِّها، وهو فائدة الخلاف، ولا يضرنا أن لا تسمُّوه علة، فإن النزاع في العبارات بعد الاتفاق على المعنى لا يفيد).

ش: أقول: لما قال بعضهم ـ معترضاً ـ: «إننا لا نسمِّي حكمة الحكم علة».

أجيب عن ذلك: بأنكم إذا سلمتم بأن الباعث على الترخص في السفر هو دفع المشقة التي توجد عادة في السفر، وهي غير متعدية فإنه يجب أن يقتصر الحكم على محل تلك الحكمة، وهذه فائدة الخلاف فإن سميتم ذلك علة فقد اتفقنا بالتسمية، وإن لم تسموه: فقد اتفقتم معنا في المعنى، وإذا حصل الاتفاق في المعنى فالخلاف في التسمية لا ثمرة له ولا فائدة منه.

* * *

خلاصة ما سبق، والراجح عند ابن قدامة

قوله: (وتلخيص ما ذكرناه: أنه لا نزاع في أن القاصرة لا يتعدى بها الحكم، ولا ينبغي أن ننازع في أن يظن أن حكمة الحكم المصلحة المظنونة في ضمن محل النص وإن لم يتجاوز محلها، ولا ينبغي أن ينازع في تسميته علة أيضاً؛ لأنه بحث لفظي لا يرجع إلى المعنى، فيرجع حاصل النزاع إلى أن الحكم المنصوص عليه إذا اشتمل على حكمتين قاصرة، ومتعدية هل يجوز تعديته؟ فالصحيح أنه لا يتعدى؛ لأنه لا يمتنع أن يثبت الشارع الحكم في محل النص رعاية للمصلحة المختصة به، أو رعاية للمصلحتين جميعاً، فلا

سبيل إلى إلغاء هذين الاحتمالين بالتحكم، ومع بقائهما تمتنع التعدية. والله أعلم).

ش: **أقول**: يتلخص مما سبق ــ من عرض المذهبين وأدلة كل مذهب في هذه المسألة ــ ما يلي:

أولاً: أن العلة القاصرة قد اتفق على أنه لا يتعدى بها الحكم، وهذا مستفاد من لفظ «قاصرة»، أي: قصرت العلة الحكم على محله ولا يتعداه.

ثانياً: أن المصلحة المظنونة في ضمن محل النص هي حكمة الحكم، ويثبت ذلك بالظن الغالب، وإن لم يتجاوز ذلك المحل.

ثالثاً: أن ذلك يُسمى علة، وإن خالف في ذلك، فالخلاف لفظي.

رابعاً: بقي أن نعرف أن النص إذا اشتمل على حكمتين: أحدهما: «قاصرة» والأخرى «متعدية»، فهل يجوز تعدية الحكم؟

أي: أنه إذا وجد في مورد النص وصفان: «قاصر» و «متعد»، وغلب على ظن المجتهد أن القاصر علة فهل القاصر يمنع التعليل بالمتعدي أو لا؟ اختلف في ذلك على مذهبين:

المذهب الأول

أن الحكم لا يتعدى، بل يكون مقصوراً على محله.

دليل ذلك: أنه وجد احتمالان متساويان غير ممتنع وجودهما:

الاحتمال الأول: أن يثبت الشارع الحكم في محل النص ــ فقط ــ رعاية للمصلحة المختصة به.

الاحتمال الثاني: أن يثبت الشارع الحكم في محل النص رعاية للمصلحتين معاً: المصلحة الخاصة، والمصلحة العامة.

ولا يمكن إلغائهما وعدم اعتبارهما بدون دليل، فإن هذا تحكم.

ولا يمكن ترجيح إحداهما بدون مرجح.

فلم يبق إلاَّ اعتبارهما وإبقائهما، وهذا يمنع التعدية، لوجود القاصرة.

وهذا هو ما رجحه ابن قدامة ـــ رحمه الله ـــ .

* * *

المذهب الثاني

أن الحكم يتعدى، ولا يقصر على محله.

وهذا هو الصواب عندي؛ لأنه لا اعتبار لغلبة الظن بعلية الوصف القاصر ـــ وهي الحكمة القاصرة ـــ فإنها مجرد وهم، لا غلبة ظن، فلا تعارض غلبة الظن بغلبة الوصف المتعدي المؤثر. والله أعلم.

تنبيه: لقد اضطرب كلام ابن قدامة ـــ رحمه الله ـــ في هذه المسألة، فقدم، وأخر، وكرر، فتنبه لذلك.

* * *

هل اطراد العلة شرط لصحتها؟

قوله: (فصل: في اطراد العلة).

ش: أقول: هذا من شروط العلة المختلف فيها.

والاطراد لغة: مأخوذ من اطرد، وله معان كثيرة، فيأتي بمعنى «الاستقامة»؛ يقال: «اطرد الأمر»، أي: استقام، ويأتي بمعنى التتابع، يقال: «اطردت الأشياء إذا تبع بعضها بعضاً»، ويقال: «اطرد الكلام» إذا تتابع، و «اطرد الماء»: إذ تتابع سيلانه، وهو المراد هنا.

* * *

تعريف الاطراد اصطلاحاً

قوله: (وهو: استمرار حكمها في جميع محالها).

ش: **أقول**: المراد من قول العلماء: «إن العلة مطردة» هو: استمرار الحكم في كل محل وجدت فيه.

أي: أن تكون العلة كلما وجدت وجد الحكم، كوجود التحريم كلما وجد الإسكار.

وهذا موافق لما قاله العلماء في تعريف الحد؛ حيث قالوا: من شروط الحد: أن يكون مطرداً منعكساً، أي جامعاً مانعاً.

فالطراد الحد يعني: أنه كلما وجد الحد وجد المحدود، وعليه فلا يدخل فيه شيء ليس من أفراد المحدود، وبذلك يكون مانعاً.

وأن انعكاسه يعني: كلما وجد المحدود وجد الحد، ويلزمه أن يكون كلما انتفى الحد انتفى المحدود، فلا يخرج عنه شيء من أفراده، فيكون جامعاً.

وهذا متفق مع ما قلناه في اطراد العلة؛ لأن العلة معرفة للحكم ــ كما سبق أن عرفناه ــ فيشترط لها ما يشترط للحد.

فإذا لم تطرد العلة أي: وجدت ولم يوجد الحكم، فهل هذا يبطلها ويفسدها، ويسمى النقض.

* * *

خلاف العلماء في اشتراط الاطراد لصحة العلة

قوله: (حكى أبو حفص البرمكي في كون ذلك شرطاً لصحتها وجهين).

ش: **أقول**: لقد اختلف العلماء في اطراد العلة هل يشترط لصحتها أو لا؟ على مذاهب:

وقد حكى أبو حفص البرمكي ــ عمر بن أحمد من أصحاب أبـي بكر عبد العزيز غلام الخلال ــ وجهين في ذلك هما:

* * *

الوجه الأول ــ وهو المذهب الأول ــ

قوله: **(أحدهما: هو شرط، فمتى تخلف الحكم عنها مع وجودها استدللنا على أنها ليست بعلة إن كانت مستنبطة، أو على أنها بعض العلة إن كانت منصوصاً عليها، ونصره القاضي أبو يعلى في «العدة»، وبه قال بعض الشافعية)**.

ش: **أقول**: الوجه الأول ــ وهو المذهب الأول ــ: أن الاطراد شرط لصحة العلة.

فإن تخلف الحكم عن تلك العلة مع وجودها فإن هذا يدل على عدم كونها علة، أي: إن فقد الحكم مع وجود العلة فإن هذا دليل على فساد تلك العلة وانتقاضها إن كانت العلة مستنبطة.

أما إذا كانت العلة منصوص عليها، فإن عدم الحكم مع وجود تلك العلة دليل على أنها بعض العلة وليست كل العلة.

ذهب إلى ذلك بعض الحنابلة كابن حامد، والقاضي أبـي يعلى في «العدة»، وبعض الحنفية كالسرخسي وأبـي منصور الماتريدي، واختاره جمهور الشافعية.

* * *

الوجه الثاني ـ وهو المذهب الثاني ـ

قوله: **(والوجه الآخر: تبقى حجة فيما عدا المحل المخصوص كالعموم إذا خص، اختاره أبو الخطاب، وبه قال مالك، والحنفية وبعض الشافعية)**.

ش: **أقول**: الوجه الثاني ـ وهو المذهب الثاني ـ : أن الاطراد ليس بشرط لصحة العلة، بل إن العلة تبقى حجة ويعلل بها فيما وراء النقض، وتخلف الحكم عنها يُخصِّصها كتخلف حكم العموم، فإنه يخصص العموم بما وراءه، ذهب إلى ذلك بعض الحنابلة كأبـي الخطاب، وهو المشهور عن الإمام مالك، وهو اختيار جمهور الحنفية كأبـي زيد الدبوسي، والكرخي، والجصاص وأكثر العراقيين.

وهو مذهب بعض الشافعية، وقد اختاره أبو يعلى في كتابه «الروايتين والوجهين»، و «المجرَّد».

* * *

أدلة أصحاب هذا المذهب

قوله: **(لوجهين)**.

ش: **أقول**: لقد استدل أصحاب هذا المذهب ـ على أن الاطراد لا يشترط في العلة، وأنها تبقى حجة وإن تخلف الحاكم عنها ـ بدليلين:

الدليل الأول

قوله: **(أحدهما: أن علل الشرع أمارات، والأمارة لا توجب وجود حكمها معها أبداً، بل يكفي كونه معها في الأغلب الأكثر كالغيم الرطب في الشتاء أمارة على المطر، وكون مركوب القاضي على باب الأمير أمارة على**

أنه عنده، وقد يجوز أن لا يكون عنده، فلو لم يكن عنده في مرة لم يمنع ذلك من رأى تلك الأمارة أن يظن وجود ما هو أمارة عليه).

ش: **أقول**: الدليل الأول ــ على أن الاطراد لا يشترط في صحة العلة، فتبقى العلة وإن تخلف الحكم ــ : أن العلة الشرعية أمارة على وجود الحكم، والأمارة لا يجب وجود حكمها معها على كل حال، بل الواجب أن يكون حكمها معها في الغالب والأكثر.

ألا ترى أن الغيم الرطب في الشتاء أمارة على وجود المطر، فإن وجد الغيم ولم يمطر لم يخرج الغيم عن كونه أمارة على المطر.

وكذلك إذا رأينا مركوب القاضي على باب الأمير كان ذلك أمارة على كون القاضي عند الأمير.

وإن جاز أن لا يكون القاضي عند الأمير، ويكون مركوبه مستعاراً مرة، فلا يمنع أن الشخص إذا رأى مركوب القاضي عند باب الأمير مرة أخرى أن يظن أن القاضي عند الأمير، وأن هذا المركوب أمارة على وجوده عنده.

فكذلك الحال هنا.

* * *

الدليل الثاني

قوله: **(الثاني: أن ثبوت الحكم على وفق المعنى المناسب في موضع دليل على أنه العلة بدليل أنه يكتفي بذلك، فإن لم يظهر أمر سواه، وتخلف الحكم يحتمل أن يكون لمعارض من فوات شرط، أو وجود مانع، ويحتمل أن يكون لعدم العلة، فلا يترك الدليل المغلب على الظن لأمر محتمل متردد).**

ش: **أقول**: الدليل الثاني ــ على أن الاطراد لا يشترط في صحة العلة،

وبقاء العلة وإن تخلف الحكم ـ: أنه يستدل على كون ذلك المعنى المناسب في موضع هو العلة بثبوت الحكم على وفقه، ويكتفي بذلك، ونلحق الفرع بالأصل إذا وجدت تلك العلة في الفرع، ونعطي الفرع مثل حكم الأصل.

فإن تخلف الحكم في الفرع فيحتمل احتمالين:

الاحتمال الأول: أن الحكم تخلف عن الفرع لمعارض راجح كفوات شرط، أو وجود مانع.

الاحتمال الثاني: أن الحكم تخلف عن الفرع لعدم وجود العلة فيه أصلاً.

وبناء على ذلك: لا يمكن أن نترك الدليل على كون ذلك الوصف المناسب علة، وهو ثبوت الحكم على وفقه ـ وهو قد غلب على الظن من أجل أمر محتمل متردد بين شيئين لا يرجح أحدهما على الآخر.

* * *

اعتراض على ما سبق
ـ وهو دليل لأصحاب المذهب الأول ـ

قوله: (**فإن قيل: نفي الحكم لمعارض نفي للحكم مع وجود سببه، وهو خلاف الأصل، ونفيه لعدم العلة موافق للأصل؛ إذ هو نفي الحكم لانتفاء دليله فيكون أولى**).

ش: **أقول**: لقد اعترض أصحاب المذهب الأول ـ على كلام أصحاب المذهب الثاني السابق ـ بقولهم: إن انتفاء الحكم لانتفاء علته وعدمها موافق للأصل لأنه نفي للحكم لانتفاء دليله، أما انتفاء الحكم مع وجود علته وسببه على خلاف الأصل، وحمل الأشياء على وفق الأصل أولى من حملها على خلافه.

وهذا يعتبر دليلاً لأصحاب المذهب الأول.

* * *

جـوابـه

قوله: (**قلنا: هو مخالف للأصل من جهة أخرى، وهو: أن فيه نفي العلة مع قيام دليلها، والأصل توفير دليل المقتضي على المقتضي فيتساويان، ودليل العلة ظاهر، والظاهر لا يعارض بالمحتمل المتردد**).

ش: **أقول**: يجاب عن الاعتراض السابق بأن يقال: إن تخلُّف الحكم عن الوصف والعلة في صورة يحتمل أنه لفوات شرط، أو وجود مانع، ودليل العلة ظاهر جلي، فلا يمكن أن يُلغى وينفى وصف عام دليل عليته، من أجل احتمال قد يصدق وقد لا يصدق.

* * *

المذهب الثالث

قوله: (**وفرق قوم بين العلة المنصوص عليها، وبين المستنبطة، وجعل نقض المستنبطة مبطلاً لها، وإن كانت ثابتة بنص، أو إجماع فلا يقدح ذلك فيها**).

ش: **أقول**: المذهب الثالث: الفرق بين العلة المستنبطة والمنصوص عليها: أو المجمع عليها. بيان ذلك:

إن كانت العلة مستنبطة مظنونة فإن تخلف الحكم عند وجودها يبطلها، ويفسدها، وينقضها.

وإن كانت العلة منصوصاً عليها، أو مجمعاً عليها فإن تخلف الحكم عند وجودها لا ينقضها، ولا يبطلها، ولا يفسدها.

ذهب إلى ذلك ابن قدامة ــ هنا ــ حيث إن كلامه الآتي يدل على اختياره لهذا المذهب.

وقد نسبه إمام الحرمين في «البرهان» إلى معظم الأصوليين.

* * *

أدلة عدم نقض العلة المنصوص عليها بتخلف الحكم عنها

لقد استدل على الثاني ــ وهو: أن العلة إن كانت منصوصاً عليها، أو مجمعاً عليها، فإن تخلف الحكم عند وجودها لا ينقضها ولا يبطلها ــ بدليلين:

الدليل الأول

قوله: **(لأن كونها علة عرف بدليل متأكد قوي، وتخلف الحكم يحتمل أن يكون لفوات شرط، أو وجود مانع، فلا يترك الدليل القوي لمطلق الاحتمال)**.

ش: **أقول**: الدليل الأول ــ على أن تخلف الحكم عند وجود العلة المنصوص عليها لا ينقضها ــ: أن العلة قد ثبت بطريق لا يقبل الاحتمال وهو النص أو الإجماع، أما تخلف الحكم عند وجودها فيحتمل أن يكون قد تخلف بسبب فوات شرط، ويحتمل أنه تخلف بسبب وجود مانع، ويحتمل أنه تخلف لغير ذلك، فلا يمكن أن تخلفه يؤثر في صحة العلة؛ لأن العلة قد ثبتت صحتها بدليل لا يقبل الاحتمال، وهو ظاهر النص، أو الإجماع، فلا يمكن أن يترك دليلاً قد ثبت قطعاً من أجل شيء قد دخله الاحتمال.

* * *

الدليــل الثانــي

قوله: (ولأن ظن ثبوت العلة من النص، وظن انتفاء العلة من انتفاء الحكم مستفاد بالنظر، والظنون الحاصلة بالنصوص أقوى من الظنون الحاصلة بالاستنباط).

ش: **أقول**: الدليل الثاني ــ على أن تخلف الحكم عند وجود العلة المنصوص عليها لا يبطلها ــ: أنه تعارض ظنان، هما:

ظن ثبوت العلة بسبب النص، أو الإجماع.

وظن انتفاء العلة بسبب انتفاء الحكم مع وجود العلة.

وإذا تعارض أمران فلا بد من مرجح.

فيرجح هنا ظن ثبوت العلة؛ لأن الظنون الحاصل بالنصوص والإجماع أقوى من الظنون الحاصلة بسبب الاستنباط والفهم والاجتهاد.

وعليه: فتبقى العلة المنصوص عليها على ما هي عليه لا تنتقض، ولا تفسد بتخلف الحكم عند وجودها.

* * *

دليل نقض العلة المستنبطة
بتخلف الحكم عند وجودها

قوله: (وإن كان ثبوت العلة بالاستنباط بطلت بالنقض؛ لأن ثبوت الحكم على وفق المعنى إن دل على اعتبار الشارع له في موضع فتخلف الحكم عنه يدل على أن الشرع ألغاه، وقول القائل: «إنني أعتبره إلاَّ في موضع أعرض الشرع عنه» ليس بأولى ممن قال: «عرض عنه إلاَّ في موضع اعتبره الشرع بالتنصيص على الحكم»، ثم إن جوز وجود العلة مع انتفاء

الحكم من غير مانع، ولا تخلف شرط فليجز ذلك في محل النزاع).

ش: **أقول**: استدل ـ أصحاب المذهب الثالث على أن تخلُّف الحكم عند وجود العلة المستنبطة ينقضها، ويبطلها ـ بقولهم: إن إثبات الشارع للحكم على وفق المعنى والوصف إن دل على أن الشارع قد اعتبره في موضع وشرع الحكم لأجله، فإن تخلف الحكم عند وجود ذلك المعنى والوصف يدل على أن الشرع قد ألغاه وأعرض عنه، وقول القائل: «أنا أتبعه إلاَّ في محل إعراض الشرع بالنص» ليس هو أولى ممن قال: «أعرض عنه إلاَّ في محل اعتبار الشرع إياه بالتنصيص على الحكم».

والنقض ـ وهو عدم الحكم عند وجود العلة ـ يفسد العلة المستنبطة سببه يأتي من أن المستنبط مجتهد، وعلته مظنونة، ومعتمدة في استنباطها ظن ذلك المجتهد صلاحية تلك العلة.

ومن هنا جاء الفرق بين العلة المستنبطة، وبين المنصوص عليها.

تنبيه: المذهب الثالث هذا جاء وسطاً بين المذهبين الأول والثاني.

* * *

الجواب عما قاله أصحاب المذهب الثاني

لقد أجاب ابن قدامة ـ وهو من أصحاب المذهب الثالث ـ عما ورد في كلام أصحاب المذهب الثاني من استدلالات وأجوبة عن اعتراضات بما يلي:

أولًا:

قوله: **(وقولهم: «ثبوت الحكم على وفق المعنى في موضع دليل على أنه علة»، قلنا: وتخلف الحكم مع وجوده دليل على أنه ليس بعلة، فإن انتفاء**

الحكم لانتفاء دليله موافق للأصل، وانتفاؤه لمعارض على خلاف الأصل).

ش: **أقول**: لما قال أصحاب المذهب الثاني ـ في دليلهم الثاني ـ : «إن ثبوت الحكم على وفق المعنى المناسب في موضع دليل على أنه العلة».

أجيب عن ذلك: بأن تخلف الحكم مع وجود ذلك المعنى والوصف دليل على أنه ليس بعلة، وذلك لأن انتفاء الحكم لانتفاء دليله موافق للأصل؛ حيث إن العلة دليل لوجود المعلول، فإذا انتفى المعلول ـ وهو الحكم ـ فيدل على أن العلة باطلة ومنتقضة.

أما انتفاء الحكم لمعارض فإنه على خلاف الأصل، والأول أولى. وقد بينا ذلك فيما سبق.

* * *

ثانياً:

قوله: **(قولهم: «إنه مخالف للأصل؛ إذ فيه نفي العلة مع قيام دليلها فيتساوى الاحتمالان»، قلنا: متى سلَّمتم أن احتمال انتفاء الحكم لانتفاء السبب كاحتمال انتفائه؛ لوجود المعارض على السواء لم يبقى ظن صحة العلة؛ إذ يلزم من الشك في دليل الفساد: الشك في الفساد لا محالة؛ إذ ظن صحة العلة مع الشك فيما يفسدها محال فهو كما لو قال: «أشك في الغيم، وأظن الصحو» و «أشك في موت زيد، وأظن حياته. . .»).**

ش: **أقول**: لما قال أصحاب المذهب الثاني ـ في جوابهم عن الاعتراض الموجه إلى الدليل الثاني من أدلتهم ـ : «إن نفي الحكم مع وجود العلة مخالف للأصل من جهة أخرى وهو: أن فيه نفي العلة مع قيام دليلها والأصل توفير دليل المقتضي على المقتضى فيتساويان».

أجيب عن ذلك بأن قيل: إنه إذا كان هناك احتمالان متساويان فإنه يقع الشك وهو: تساوي الطرفين، وإذا تساوى الطرفان فلا يرجح أحدهما على الآخر، ويبطل أحدها الآخر.

فأنتم إذا سلمتم هذين الاحتمالين، وهما:

الأول: احتمال انتفاء الحكم لانتفاء السبب.

الثاني: احتمال انتفاء الحكم لوجود المعارض.

فبناء عليه: تزول ظنية صحة العلة؛ لأننا إذا شككنا في دليل فساد العلة، فإنه يلزم منه الشك في فساد العلة، ويلزم من الشك في فساد العلة انتفاء الظن بكونها علة؛ لأن الصحة والفساد متقابلان، فمهما وقع الشك في أحد المتقابلين، وقع الشك في الآخر، وإن كان أحدهما ظاهراً والآخر بعيداً، فالقول بوقوع الشك في أحد المتقابلين مع ظهور الآخر ممتنع، كما يمتنع الشك في الغيم مع ظن الصحو، والشك في موت زيد مع ظن حياته.

* * *

ثالثاً:

قوله: (**قولهم: «دليل العلة ظاهر»، قلنا: والمعارض ظاهر ــ أيضاً ــ فيتساويان فلا يبقى الظن مع وجود المعارض**).

ش: **أقول**: لما قال أصحاب المذهب الثاني ــ في جوابهم عن الاعتراض الموجه إلى الدليل الثاني من أدلتهم ــ: «**دليل العلة ظاهر**، والظاهر لا يعارض بالمحتمل المتردد».

أجيب عن ذلك: بأنا لا نسلم أن المعارض محتمل متردد، بل إنه ــ أي: المعارض ــ ظاهر ــ أيضاً ــ كدليل العلة، فإذا كانت العلة

والمعارض ظاهران فيتساويان في الظهور، وعليه فيزول الظن مع وجود المعارض.

* * *

رابعاً:

قوله: (قولهم: «العلة أمارة، والأمارة لا توجب وجود حكمها أبداً»، **قلنا: إنما يثبت كونها أمارة إذا ثبت أنها علة، والخلاف هاهنا هل هذا الوصف علة وأمارة أو لا؟ وليس الاستدلال على أنه علة بثبوت الحكم مقروناً به أولى من الاستدلال على أنه ليس بعلة يتخلف الحكم عنه؛ إذ الظاهر أن الحكم لا يتخلف عن علته، أو احتمال انتفاء الحكم في محل النقض لمعارض كاحتمال الحكم في الأصل بغير هذا الوصف، أو به وبغيره، وكما أن وجود مناسب آخر في الأصل على خلاف الأصل، كذلك وجود المعارض في محل النقض على خلاف الأصل فيتساويان**).

ش: أقول: لما قال أصحاب المذهب الثاني ـ في دليلهم الأول ـ: «إن العلة أمارة، والأمارة لا توجب وجود حكمها معها أبداً، بل يكفي كونه معها في الأغلب الأكثر».

أجيب عن ذلك: بأنا لا نسلم ذلك، بل إن الشيء لا يثبت كونه أمارة إلاَّ إذا ثبت أنه علة، فالعلة هي أمارة وعلامة على الحكم.

فنتأكد أولاً في هذا الوصف هل يصلح أن يكون علة، فإذا صلح أن يكون علة عرفنا أنه أمارة.

وهنا أمور محتملة لا يرجح أحدها على الآخر.

فالاستدلال على أن الوصف علة بسبب ثبوت الحكم مقروناً به مساوياً

للاستدلال على أن ذلك الوصف ليس بعلة بتخلف الحكم عنه؛ لأن العادة والظاهر عدم تخلف الحكم عن علته.

كذلك احتمال انتفاء الحكم في محل لمعارض قوي مثل احتمال ثبوت الحكم في الأصل بغير ذلك الوصف، أو ثبوت الحكم في الأصل بالوصف وبغيره.

ووجود وصف مناسب آخر في الأصل هو خلاف الأصل، كذلك المعارض في محل النقض على خلاف الأصل.

فتتساوى هذه الأمور ولا مرجح.

* * *

الفرق بين العلة المستنبطة والمنصوص عليها في ذلك

قوله: **(وبهذا يتبين الفرق بين العلة المنصوص عليها، والمستنبطة فإن المنصوص عليها يثبت كونها أمارة بغير اقتران الحكم بها، فلا يقدح فيها تخلفه عنها كما لا يقدح في كون الغيم أمارة على المطر تخلفه عنه في بعض الأحوال، والمستنبطة إنما يثبت كونها أمارة باقتران الحكم بها فتخلفه عنها ينفي ظن أنها أمارة)**.

أقول: الكلام السابق في العلة المستنبطة ــ فقط ــ حيث قلنا: إنها ــ أي: المستنبطة ــ يثبت كونها أمارة باقتران الحكم بها، فإذا تخلف الحكم عنها علمنا أنها ليست بعلة ولا أمارة؛ لأن الظاهر: أن الحكم لا يتخلف عن علته، وهذه هي عادة الشرع.

بخلاف العلة المنصوص عليها، فإنه يثبت كونها أمارة بغير اقتران الحكم بها، وذلك أنه يثبت كونها أمارة بطريق النص.

وبناء عليه: فإن الحكم إذا تخلف مع وجودها ـ أي: المنصوص عليها ـ فلا يقدح فيها، ولا يبطلها، كالغيم أمارة على المطر وعلامة عليه، فإذا تخلف المطر ولم ينزل في بعض الأحوال لا يقدح في كون الغيم أمارة على المطر. وقد سبق بيان ذلك.

* * *

طرق الخروج عن عهدة نقض العلة

قوله: **(قوله: فإذاً طريق الخروج عن عهدة النقض أربعة أمور، أحدها: منع العلة في صورة النقض، والثاني: منع وجود الحكم، والثالث: أن يبين أنه مستثنى عن القاعدة بكونه على خلاف الأصلين، وإن أمكن لمعترض إبراز قياس لا ينتقض بمسألة النقض كانت علته المطردة أولى من المنقوضة، ولم يقبل دعوى المعلل أنه خارج عن القياس، والرابع: بيان ما يصلح معارضاً في محل النقض، أو تخلف ما يصلح شرطاً ليظن أن انتفاء الحكم كان لأجله فيبقى الظن المستفاد من مناسبة الوصف وثبوت الحكم على وفقه كما كان فإن الغالب من ذات الشرع اعتبار المصالح والمفاسد، فيظن أن عدم الحكم للمعارض، فلا تكون العلة منتقضة).**

ش: **أقول**: إذا فرعنا على أن تخلف الحكم مع وجود العلة لا يقدح في تلك العلة فهذا واضح جلي، وطريقه في الدفع: أن يبين أن صورة النقض مستثناة بالنص، أو بالإجماع، أو يظهر المعلل مانعاً من ثبوت الحكم في صورة النقض كما لو قال: يجب القصاص في المثقل قياساً على المحدد.

فإن نقض بقتل الوالد، فإن الوصف فيه مع تخلف الحكم.

يقال ـ في الجواب عن ذلك ـ : إن الحكم هنا تخلف لمانع، وهو: أن الوالد سبب لوجود الولد، فلا يكون سبباً لانعدامه.

وإن فرعنا على أن تخلف الحكم مع وجود العلة يقدح فلا بد من منعه وله طرق:

الأول: منع وجود العلة بتمامها في صورة النقض، وهذا المنع لم يرد عناداً، بل جاء بناء على وجود قيد مناسب، أو مؤثر في العلة، وهو غير حاصل في صورة النقض كقولنا ــ فيمن لم ينو في رمضان ليلاً ــ: «تعرى أول صومه عن النية فلا يصح»، فإن نقض بالتطوع قلنا: عدا أول الصوم الواجب لا مطلق الصوم.

الثاني: منع وجود الحكم أصلاً بسبب تلك العلة المنتقضة.

الثالث: أن يبين أن الحكم قد تخلف مع وجود العلة؛ لأنه مستثنى عن قاعدة القياس كإيجاب الدية على العاقلة، دون الجاني مع أن الأصل: أن الشخص إذا جنى فإن الضمان يجب عليه، وهذا خرج على الأصلين: أصل المستدل، وأصل المعترض.

الرابع: هو ما ذكره ابن قدامة.

وهذا واضح، سيأتي تفصيله إن شاء الله في السؤال السابع، وهو: «النقض» ضمن شرحنا لقوادح العلة.

تنبيه: المذاهب في هذه المسألة كثيرة أوصلها بعضهم إلى عشرة مذاهب وبعضهم ذكر أكثر من ذلك، لكن أهمها ما ذكره ابن قدامة ــ هنا ــ.

تنبيه ثان: اختلف في الخلاف في هذه المسألة هل هو لفظي، أو معنوي فذهب إمام الحرمين إلى أن الخلاف لفظي، لا ثمرة له، وهو ظاهر كلام ابن الحاجب والقاضي البيضاوي، وذهب بعض المحققين إلى أن الخلاف معنوي وله ثمرة وفائدة.

* * *

أضرب تخلف الحكم عن العلة

قوله: (**فصل: تخلف الحكم عن العلة على ثلاثة أضرب**).

ش: **أقول**: لما فرغ من الكلام عن مسألة هل تخلُّف الحكم مع وجود العلة يبطلها وينقضها أو لا؟

وبين أن العلة إن كانت منصوصاً عليها أو مجمعاً عليها فإن تخلف الحكم عنها لا ينقضها، ولا يبطلها، وإن كانت مستنبطة فإن تخلف الحكم عنها ينقضها ويبطلها، وبين أسباب ذلك: شرع في بيان أضرب تخلف الحكم عن العلة التي اتفق عليها أكثر العلماء فذكر أنها ثلاثة أضرب هي كما يلي:

* * *

الضـــرب الأول

قوله: (**أحدها: ما يعلم أنه مستثنى عين قاعدة القياس**).

ش: **أقول**: الضرب الأول ــ من أضرب تخلف الحكم مع وجود العلة ــ: ما علم أن هذا الحكم مستثنى عن قاعدة القياس.

أي: أن القياس يقتضي حكماً هو كذا، ولكن ترك هذا الحكم إلى حكم آخر وعدل به عن نظائره لمصلحة أكمل من مصالح نظائره.

وهذا ينبغي أن تعلمه من قول بعض الفقهاء: «هذا الحكم مستثنى عن قاعدة القياس»، أو قولهم: «أن هذا الحكم ثبت على خلاف القياس»، أو قولهم: «خارج عن القياس».

فما ظهر أنه ورد مستثنى عن القياس مع استبقاء القياس فلا يرد نقضاً على القياس، ولا يفسد العلة، بل يخصصها بما وراء المستثنى، فتكون علة في غير محل الاستثناء.

ولا فرق بين أن يرد ذلك على علة مقطوعة، أو على علة مظنونة.

* * *

أمثلة العلة المقطوعة في ذلك

قوله: (**كإيجاب الدية على العاقلة، دون الجاني، مع أن جناية الشخص علة وجود الضمان عليه، وإيجاب صاع من تمر في لبن المصراة، مع أن علة إيجاب المثل في المثليات تماثل الأجزاء، فهذه العلة معلومة قطعاً، فلا تنتقض بهذه الصورة، ولا يكلف المستدل الاحتراز عنها**).

ش: **أقول**: من الأمثلة الواردة على العلة المقطوعة:

١ ــ إيجاب الدية على العاقلة في القتل الخطأ، مع أنه معلوم: أن الشخص إذا جنى فإن الضمان والغرامة تجب عليه، وذلك لأن الجناية من الشخص هي علة وجوب الضمان الضمان والغرامة عليه.

فوجوب الدية على العاقلة لم ينقض هذه العلة، ولم يبطلها أو يفسد القياس، لكن استثنى الشارع هذه الصورة، فتخصصت العلة بما وراءها.

٢ ــ إيجاب صاع تمر في المصراة بدلاً عن اللبن الذي حلب، فإنه معلوم أن علة إيجاب المثل في المثليات المتلفة تماثل الأجزاء، والشرع لم ينقض هذه العلة؛ حيث إن عليها تعويلنا في الضمانات، لكن استثنى هذه الصورة، فتخصصت العلة بما وراءها.

فهذا الاستثناء لا يبين للمجتهد فساد هذه العلة

ولا ينبغي أن يكلف المستدل الاحتراز عنه بأن يقول ــ في المثال الأول ــ «كل شخص يضمن جناية نفسه إلاَّ في دية الخطأ، فإن العاقلة هي التي تضمن»، ويقول ــ في المثال الثاني ــ : «تماثل الأجزاء علة إيجاب

المثل في ضمان المثليات إلاَّ في المصراة فإنه لا يجب التماثل، بل الواجب صاع من تمر».

* * *

أمثلة العلة المظنونة في ذلك

قوله: (**وكذلك لو كانت العلة مظنونة كإباحة بيع العرايا نقضاً لعلة من يُعلِّل الربا بالكيل، أو الطعم، فإنه مستثنى ــ أيضاً ــ بدليل: وروده على علة كل معلل**).

ش: **أقول**: من الأمثلة الواردة على العلة المظنونة:

١ ــ مسألة العرايا، وهي: بيع الرطب على رؤوس النخل بخرصه تمراً.

فإن هذه المسألة لا تنقض التعليل بالطعم، أو الكيل؛ لأنه فهم أن ذلك استثناء لرخصة الحاجة.

ودليل كونه مستثنى أنه يرد على علة الكيل، وعلى كل علة.

٢ ــ قولنا: إن كل عبادة تفتقر إلى تعيين النية فلا تنتقض بالحج فإنه ورد على خلاف قياس العبادات؛ لأنه لو أحرم بإحرام زيد صح، ولا يعهد مثله في العبادات.

* * *

بيان أن تلك الأمثلة لا تفسد العلَّة

قوله: (**فلا يوجب نقضاً على القياس، ولا يفسد العلة، بل يُخصِّصها بما وراء الاستثناء، فيكون علة في غير محل الاستثناء، ولا يقبل قول المناظر إنه مستثنى إلاَّ أن يبين ذلك للخصم بكونه على خلاف قياسه ــ أيضاً ــ، أو بدليل يصلح لذلك**).

ش: **أقول**: إن تلك الأمثلة الأربعة السابقة قد ورد فيها الحكم مستثنى عن القياس مع استبقاء القياس، فلا يرد نقضاً على القياس، ولا يفسد العلة، بل يُخصص العلة بما وراء المستثنى، فتكون علة في غير محل الاستثناء.

ولا بد في ذلك أن يبين المستدل أن ذلك وارد مستثنى من القياس بدليل مقبول، فلا يلزم الخصم قبول قول المستدل: إن الحج مستثنى من العبادات في النية ــ كما قلنا في المثال ــ بدون إقامة الدليل على ذلك.

* * *

اعتراض على ذلك

قوله: (**فإن قيل: فلم لا ينعطف قيد على العلة يكون وصفاً من أوصافها يندفع به النقض، فنقول في مسألة لمصراة: العلة في وجوب المثل: تماثل الأجزاء مع قيد الإضافة إلى غير المصراة، ويكون التماثل المطلق بعض العلة، وعلى هذا يكون تخلف الحكم في المصراة لعدم العلة فلا يكون نقضاً فليجب على المعلل ذلك**).

ش: **أقول**: لقد اعترض معترض ــ على ما سبق ــ قائلاً: إذا لم يكن التماثل علة في المصراة فقد انعطف به قيد على التماثل، فإما أن تقولوا:

العلة في غير المصراة التماثل المطلق.

أو تقولوا: العلة: تماثل مضاف إلى غير المصراة.

فإن قلتم: العلة: مطلق تماثل الأجزاء ومجرده فهذا محال؛ لأن التماثل موجود في المصراة، ولم يوجد الحكم.

وإن قلتم: العلة: تماثل مضاف إلى غير المصراة فليجب على المعلل

الاحتراز؛ فإنه إذا ذكر التماثل المطلق فقد ذكر بعض العلة، لأن العلة ليست مجرد التماثل، بل العلة: التماثل مع قيد الإضافة إلى غير المصراة.

وبناء على هذا: يكون انتفاء الحكم وتخلفه في مسألة المصراة لعدم العلة، فلا يكون نقضاً للعلة، ولا تخصيصاً.

ويمكن أن نصوِّر ذلك ــ أكثر ــ في مثال آخر:

فلو قال قائل: «اقتلوا زيداً لسواده» فإن ظاهره يقتضي قتل كل أسود، فلو ظهر بنص قاطع «أنه لا يقتل إلاَّ زيداً»، فقد بان بذلك: أن العلة لم تكن السواد المطلق، بل العلة هي: «سواد زيد» و «سواد زيد» لا يوجد إلاَّ في زيد، فإن لم يقتل غيره فلعدم العلة، لا لخصوص العلة، ولا لانتقاضها، ولا لاستثنائها عن العلة.

* * *

جــوابــه

قوله: **(قلنا: بل العلة: مطلق التماثل، فإن العلة...)**.

ش: **أقول**: إن بعض العلماء تكلموا في تسمية مطلق التماثل علة قبل معرفة حد العلة، وأن العلة الشرعية تسمَّى علة بأي اعتبار، وقد أُطلِق اسم العلة باعتبارات مختلفة ثم تنازعوا في تسمية مثل هذا علة، وفي تسمية السبب علة، دون المحل، والشرط.

وتفصيل ذلك أن يقال: اسم العلة مستعار في العلامات الشرعية، وقد استعاروها من ثلاثة مواضع على أوجه مختلفة. وإليك بيان ذلك:

الموضــع الأول

قوله: **(إما أن تكون سميت علة استعارة من البواعث، فإن الباعث على**

الفعل يُسمَّى علة الفعل، فمن أعطى فقيراً شيئاً لفقره، وعلل بأنه فقير، ثم منع فقيراً آخر، وقال: لأنه عدوي، ومنع آخر وقال: هو معتزلي، فإن الباقي على الاستقامة التي يقتضيها أصل الفطرة لا يستبعد ذلك، ولا تعده متناقضاً، ويجوز أن يقول: أعطيته لفقره؛ إذ الباعث هو الفقر، وقد لا تحضره عند الإعطاء العداوة والاعتزال، وانتفاؤهما، ولو كانا جزئين من الباعث لم ينبعث إلاَّ عند حضورهما في ذهنه، وقد انبعث ولم يخطر بباله إلاَّ مجرد الفقر، كذلك مجرد التماثل علة، لأنه الذي يبعثنا على إيجاب المثل في ضمانه، ولا تحضرنا مسألة المصراة أصلاً في تلك الحالة، ويقبح في مثل هذا أن يكلف الاحتراز عنه فيقول: تماثل في غير المصراة).

ش: أقول: الموضع الأول ــ من المواضع التي استعيرت منها العلة ــ: استعارة العلة من البواعث، فإن الباعث على الفعل يُسمَّى علة ذلك الفعل.

فمثلاً: من أعطى فقيراً، فإن ذلك الفعل ــ وهو الإعطاء ــ علل بالباعث وهو: الفقر، فيقال: أعطاه؛ نظراً لفقره، فلو عَلَّل فعله ذلك بالفقر، ثم منع فقيراً آخر، ولم يعطه، فقيل له: لم لم تعطه، وهو فقير؟ فيقول: لأنه عدوي، ومنع فقيراً ثالثاً، وقيل له: لم لم تعطه، وهو فقير؟ فيقول: لأنه معتزلي فلذلك لم أعطه.

فهنا: من تغلب على طبعه جدل الكلام فقد يقول: أخطأت في تعليلك الأول فكان من حقك أن تقول: «أعطيته؛ لأنه فقير وليس عدواً ولا هو معتزلي».

ومن بقي على الاستقامة التي يقتضيها أصل الفطرة، وطبع المحاورة لم يستبعد ذلك، ولم يعده متناقضاً، وجوَّز أن يقول: أعطيته؛ لأنه فقير؛ لأن

باعثه هو الفقر، وقد لا تحضره في حال الإعطاء: العداوة والاعتزال، ولم يحضره حال الإعطاء ــ أيضاً ــ انتفاء العداوة والاعتزال.

ولو كانا ــ العداوة والاعتزال ــ جزأين من الباعث لم ينبعث إلاَّ عند حضورهما في ذهنه، وقد انبعث الباعث ولم يخطر بباله إلاَّ الباعث الأول، وهو الفقر ــ فقط ــ.

فمن جوز تسمية الباعث علة فيجوز أن يُسمَّى مجرد التماثل علة؛ لأنه هو الذي يبعثنا على إيجاب المثل في ضمانه، وإن لم يخطر بباله إضافة إلى غير المصراة، فإنه قد لا تحضر في الذهن مسألة المصراة أصلاً في تلك الحالة.

أما الاحتراز في الجدل فهو تابع للاصطلاح، ويقبح أن يكلف الاحتراز فيه، فيقول: تماثل في غير المصراة، وشدة في غير ابتداء الإسلام وما يجري مجراه.

* * *

الموضــع الثانــي

قوله: **(وإما أن تسمَّى العلة استعارة من علة المريض، لأنها اقتضت تغيير حاله كذلك العلة الشرعية اقتضت تغيير الحكم، فيجوز أن يُسمَّى الوصف المقتضي علة بدون تخلف الشرط، وجود المانع، فإن البرودة مثلاً علة المرض في المريض؛ لأنه يظهر عقيبها، وإن كانت لا تحصل بمجرد البرودة، بل ربما ينضاف إليها في المزاج الأصلي أمور كالبياض مثلاً، لكن ينضاف المرض إلى البرودة الحادثة، فيجوز ــ أيضاً ــ أن يُسمَّى التماثل المطلق علة، وإن كان ينضاف إليها شيء آخر، إما شرطاً، وإما انتفاء المانع)**.

ش: **أقول**: الموضع الثاني ـ من المواضع التي استعيرت منها العلة ـ استعارة العلة من علة المريض، فعلة المريض اقتضت تغيير حاله من الصحة والنشاط إلى السقم والضعف، كذلك العلة الشرعية اقتضت تغيير الحالة من عدم وجود الحكم إلى حكم، أو من حكم إلى حكم آخر.

فيجوز أن يُسمَّى الوصف الذي تعلَّق به الحكم علة بدون تخلف شرط، ووجود المانع كعلة المريض وما يظهر المرض عنده.

فمثلاً: «البرودة» هي علة للمرض، والمرض يظهر عقيب غلبة البرودة وإن كان المرض لا يحصل بمجرد البرودة، بل يمكن أن ينضاف إلى البرودة من المزاج الأصلي أمور كالبياض، لكن انضاف المرض إلى البرودة الحادثة، ولم يضف إلى غيرها.

مثال آخر: انضاف الهلاك إلى اللطم الذي تحصل التردية بسببه في البئر، لكن يحال بالحكم على اللطم، لا على التردية التي ظهر بها الهلاك، دون ما تقدم.

وبهذا الاعتبار سمي الفقهاء الأسباب عللاً، فقالوا: علة القصاص: القتل، وعلة القطع: السرقة، ولم يلتفتوا إلى المحل والشرط.

فعلى هذا الموضع والمأخذ يجوز ـ أيضاً ـ أن يُسمَّى التماثل المطلق علة وإن كان ينضاف إليها شيء آخر ـ كما بينا ـ .

* * *

الموضع الثالث

قوله: (ومن سماها علة أخذاً من العلة العقلية، وهو: عبارة عما يوجب الحكم لذاته لم يسم التماثل المطلق علة، ولم يفرق بين المحل، والعلة، والشرط، بل العلة المجموع، والأهل والمحل وصف من أوصاف

العلة ولا فرق بين الجميع؛ لأن العلة: العلامة، وإنما العلامة جملة الأوصاف).

ش: **أقول**: الموضع الثالث ــ من المواضع التي استعيرت منها العلة ــ: استعارة العلة الشرعية من العلة العقلية، وهو: عبارة عما يوجب الحكم لذاته.

فعلى هذا: لا يُسمَّى التماثل علة؛ لأنه بمجرده لا يوجب الحكم، فلا يسمى السواد علة، بل «سواد زيد» هو العلة ــ كما سبق بيانه ــ.

والعلة ــ هذه ــ وهي المأخوذة من العلة العقلية لم يكن للفرق بين المحل والعلة والشرط معنى، بل العلة: المجموع، والأهل والمحل وصف من أوصاف العلة ولا فرق بين الجميع، وذلك لأن العلة هي العلامة، والعلامة جملة الأوصاف والإضافات.

* * *

الراجح ودليله

قوله: **(والأول أولى؛ لأن علل الشرع لا توجب الحكم لذاتها، بل هي أمارة معرفة للحكم، فاستعارتها عما ذكرنا أولاً أولى. والله أعلم)**.

ش: **أقول**: الموضع الأول من المواضع التي استعيرت منها العلة ــ وهي: أنها استعيرت من البواعث ــ أولى وأقرب إلى الصحة وذلك لأن العلة الشرعية أمارة معرفة للحكم، وليست موجبة للحكم لذاتها ــ وقد ذكرنا ذلك فيما سبق بالتفصيل ــ.

* * *

الضــرب الثانــي

قوله: (الضرب الثاني: تخلف الحكم لمعارضة علة أخرى كقوله: علة رق الولد رق الأم، ثم المغرور بحرية جارية ولده حر لعلة الغرور، ولولا أن الرق في حكم الحاصل المندفع لما وجبت قيمة الولد، فهذا لا يرد نقضاً ــ أيضاً ــ ولا يفسد العلة؛ لأن الحكم ــ ها هنا ــ كالحاصل تقديراً).

ش: **أقول**: الضرب الثاني ــ من أضرب تخلُّف الحكم مع وجود العلة ــ: تخلف الحكم وانتفائه لا لخلل في نفس العلة، بل تخلف الحكم واندفع بسبب معارضة علة أخرى دافعة.

مثاله: قولنا: علة رق الولد هي: رق الأم.

فينتقض ذلك بولد المغرور بأمه: فلو تزوج رجل امرأة على أنها حرة، فبان أنها رقيقة وذلك بعد حملها، فأتت بولد، فإن هذا الولد حر، مع أن أمه رقيقة.

فهنا: وجد رق الأم واندفع رق الولد، فتخلَّف الحكم هنا ــ كما هو واضح ــ ولكن يقول الناظر: إن الحكم قد تخلف ــ وهو: رق الولد ــ مع وجود العلة ــ وهي: رق الأم ــ بسبب معارضة علة أخرى دافعة، وهي: علة الحرية تبعاً لاعتقاد أبيه؛ حيث إنه اعتقد أن أمه حرة حينما تزوجها فيكون هذا الولد وإن كان حراً حكماً فإنه رقيق في التقدير.

ويدل على ذلك: وجوب دفع قيمته على أبيه لسيد أمه، ولولا أن الرق في حكم الحاصل المندفع لما وجبت قيمة الولد؛ لأن الحر لا يضمن بالقيمة.

فهذا النمط لا يرد نقضاً، ولا يفسد العلة؛ لأن الحكم ــ ها هنا ــ كالحاصل في التقدير.

الضــرب الثالــث

قوله: (الضرب الثالث: أن يتخلف الحكم لا لخلل في ركن العلة، لكن لعدم مصادفتها محلها، أو فوات شرطها، كقولنا: السرقة علة القطع، وقد وجدت في النباش فيقطع، فيقال: تبطل بسرقة ما دون النصاب، وبسرقة الصبي، أو بسرقة من غير الحرز، وكقولنا: البيع علة الملك، وقد جرى فليثبت الملك في زمن الخيار، فيقال: يبطل ببيع الموقوف، والمرهون، فهذا لا يفسد العلة).

ش: أقول: الضرب الثالث ــ من أضرب تخلف الحكم مع وجود العلة ــ : تخلف الحكم لفوات محل العلة، أو فوات شرطها.

فهنا: الحكم قد تخلف عن العلية لا لخلل في ركن العلة، ولا لمعارضة علة أخرى، ولا لاستثناء عن قاعدة القياس، بل تخلف الحكم ــ هنا ــ لعدم مصادفة العلة محلها، أو شرطها، أو أهلها.

ومن أمثلة ذلك ما يلي:

المثال الأول: قولنا: «السرقة» علة لقطع اليد، وقد وجدت السرقة في النباش ــ وهو من ينبش القبور ليأخذ ما في الأكفان ــ فيجب أن تقع يده قياساً على السارق.

فيقال ــ هنا ــ : تنتقض هذه العلة وتبطل بسرقة ما دون النصاب، وبسرقة الصبي والمجنون، وبالسرقة من غير الحرز، وفي هذه الحالات يتخلف الحكم فلا تقطع اليد هنا مع وجود العلة ــ وهي: السرقة ــ .

فيقول المستدل: لم يتخلف الحكم هنا؛ لكون السرقة ليست علة، ولا لفوات ركن من أركانها، ولا لكون هؤلاء قد استثنوا من القاعدة، ولا لمعارضة علة أخرى.

وإنما تخلف الحكم هنا لفوات أهلية القطع في الصبي والمجنون، ولفوات شرطه في سرقة ما دون النصاب، ولسرقة من غير الحرز.

فهذا لا يفسد العلة؛ لأن العلة يتوقف تأثيرها على وجود شروطها وأسبابها وانتفاء موانعها.

المثال الثاني: قولنا: «البيع» علة الملك، وقد جرى ووقع، فليثبت الملك في زمن الخيار.

فيقال: تنتقض هذه العلة ببيع الموقوف والمرهون؛ حيث إنه هنا تخلف الحكم ـ وهو الملك ـ مع وجود العلة ـ وهي: البيع ـ .

أي: أنه حصل البيع ولم يفد الملك.

فيقول المستدل: لم يختلف الحكم ـ هنا ـ لكون العلة ـ وهي البيع ـ ليست بعلة، ولا لفوات ركن من أركانها، ولا لمعارضة علة أخرى، ولا لكون هذا قد استثني من القاعدة.

وإنما تخلف الحكم ـ هنا ـ لكونه لم يصادف محلاً.

فهذا لا يفسد العلة مطلقاً.

* * *

هل يُكلَّف المعلِّل على ثبوت الحكم بوجود علية الاحتراز من هذا؟

قوله: **(لكن هل يكلف المناظر جمع هذه الشروط في دليله؛ كيلا يرد ذلك نقضاً؟ فهذا اختلف فيه الجدليون، والخطب فيه يسير، فإن الجدل**

موضوع، فكيف اصطلح عليه فإليهم ذلك، والأليق: تكليفه ذلك؛ لأن الخطب فيه يسير، وفيه ضم نشر الكلام وجمعه).

ش: **أقول:** بعد أن عرفنا أن ما سبق لا يفسد العلة، اختلف في المناظر والمستدل هل يلزمه الاحتراز من هذا بذكر ما يحصله، وذلك بأن يقول ــ مثلاً ــ مكلف سرق نصاباً من حرز مثله فوجب أن تقطع يده؟.

لقد اختلف في ذلك أهل الجدل على مذهبين:

المذهب الأول: لا يكلف بذلك، ولا يلزمه ذلك حتى لا ينقض.

المذهب الثاني: أنه يكلف بذلك، ويحترز من ذلك، وهذا أولى وأليق؛ لأنه أجمع للكلام، وضم بعضه إلى بعض، ودفع لتشعب قد يذكره خصمه، ثم إن الأمر في ذلك يسير، والخطب فيه سهل.

* * *

تخلف الحكم عن العلة في غير تلك الأضرب

قوله: **(فأما تخلف الحكم لغير أحد هذه الأضرب الثلاثة، فهو الذي تنتقض العلة به، وفيه من الاختلاف ما قد مضى).**

ش: **أقول:** إذا تخلف الحكم عن العلة في تلك الأضرب الثلاثة لا يدل على انتقاض العلة ولا فسادها؛ وذلك لقيام الدليل على عدم الانتقاض.

أما إذا تخلف الحكم عن العلة في غير تلك الأضرب الثلاثة، فقد اختلف العلماء في ذلك على مذاهب، من أهمها ثلاثة:

المذهب الأول: أن تخلف الحكم عن العلة ــ في غير تلك الأضرب الثلاثة ــ يدل على انتقاضها، وفسادها.

المذهب الثاني: أنه لا يدل على انتقاض العلة، وتبقى حجة.

المذهب الثالث: الفرق بين العلة المنصوصة فلا تنتقض بتخلف الحكم مع وجودها، والمستنبطة فتنتقض بتخلف الحكم مع وجودها.

وهذه المذاهب مع أدلتها قد سبق الكلام عنها بالتفصيل.

* * *

المستثنى من قاعدة القياس هل يُقاس عليه؟

قوله: (**فصل: والمستثنى من قاعدة القياس منقسم إلى: ما عقل معناه، وإلى ما لا يعقل**).

ش: **أقول**: لما فرغ من ذكر الضرب الأول من أضرب تخلُّف الحكم عن العلة ـ وهو ما يعلم أنه مستثنى عن قاعدة القياس ـ وذكر أمثلة على ذلك كأن سائلاً سأل وقال: المستثنى من قاعدة القياس هل يقاس عليه أو لا؟

فأجاب عن ذلك: بأن المستثنى عن قاعدة القياس ينقسم إلى قسمين، هما:

القسم الأول: ما عقل المعنى الذي ترك القياس لأجله.

القسم الثاني: ما لا يعقل المعنى الذي ترك القياس لأجله.

ولكل واحد من هذين القسمين حكم يختلف عن حكم الآخر.

* * *

القسم الأول: ما عقل معناه

قوله: (**فالأول: يصح أن يقاس عليه ما وجدت فيه العلة**).

ش: **أقول**: القسم الأول: وهو ما عقل المعنى الذي ترك القياس لأجله، فإن هذا يصح ويجوز أن يقاس عليه بشرط تعين العلة لدى المجتهد.

وهذا مذهب جمهور العلماء.

وذهب بعض العلماء إلى أنه لا يجوز القياس مطلقاً.

وذهب بعض الحنفية إلى أنه يجوز القياس عليه إن كانت العلة منصوصاً عليها.

وذهب محمد بن شجاع الثلجي إلى أن الحكم المخالف للقياس إن ثبت بدليل مقطوع به جاز القياس عليه، وإلاَّ فلا.

وذهب أبو الحسن الكرخي إلى أنه يجوز القياس عليه في ثلاث حالات، هي:

الأولى: أن يرد الخبر بكونه معللاً.

الثانية: أن تكون الأمة مجمعة على تعليله.

الثالثة: أن يكون ذلك الحكم موافقاً لبعض الأصول، وإن كان مخالفاً لبعضها.

* * *

أمثلة على القياس على المستثنى من قاعدة القياس

بناء على المذهب الأول ــ وهو مذهب الجمهور ــ وهو جواز القياس على المستثنى من قاعدة القياس إن عقلنا المعنى الذي عدل عن القياس لأجله طبق بعض العلماء ذلك في كثير من الأمثلة، ومنها:

* * *

المثال الأول

قوله: (من ذلك استثناء العرايا للحاجة، لا يبعد أن نقيس العنب على الرطب إذا تبين أنه في معناه).

ش: **أقول**: المثال الأول ـ من أمثلة القياس على المستثنى من قاعدة القياس المعقول المعنى ـ ما ورد أن النبي ﷺ: «نهي المزابنة ورخص بالعرايا». فبيع العرايا ـ وهو: بيع الرطب على رؤوس النخل بخرصه تمراً بشرط أن يكون دون خمسة أوسق ـ مستثنى من بيع قد نهي عنه وهو: بيع المزابنة.

وقد استثني ذلك رخصة من الله تعالى لعباده وذلك للحاجة.

فيجوز أن يقاس بيع العنب بالزبيب على بيع الرطب بالتمر فيما دون خمسة أوسق؛ لأن المعنى الذي تركت قاعدة القياس لأجله في العرايا موجود في بيع العنب بالزبيب وهو: حاجة الناس إلى ذلك.

* * *

المثال الثاني

قوله: (وكذا إيجاب صاع من تمر في لبن المصراة مستثنى عن قاعدة الضمان بالمثل نقيس عليه ما لو رد المصراة بعيب آخر، وهو نوع إلحاق).

ش: **أقول**: المثال الثاني: أن الشارع أوجب صاعاً من تمر في المصراة عوضاً عن اللبن المحتلب منها، وهذا مستثنى من قاعدة، وهي: «الضمان بالمثل»؛ حيث إن قاعدة القياس تقتضي: أن يضمن لبن المصراة بمثله.

لكن لما اختلط اللبن الحادث بالكائن في الضرع عند البيع، ولا سبيل إلى التمييز؛ ولا إلى معرفة القدر، وكان متعلقاً بمطعوم يقرب الأمر فيه خلَّص الشارع المتبايعين من ورطة الجهل بالتقدير بصاع من تمر، وهذا فيه رفع للحرج.

فيقاس على هذا ما لو رد المصراة بعيب آخر لا بعيب التصرية فيضمن اللبن ـ أيضاً ـ بصاع، وهو نوع إلحاق، وإن كان في معنى الأصل، ولولا أنا نشم منه رائحة المعنى لم نتجاسر على الإلحاق.

* * *

المثال الثالث

قوله: **(ومنه إباحة أكل الميتة عند الضرورة؛ صيانة للنفس، واستبقاء للمهجة، يُقاس عليه بقية المحرَّمات إذا اضطر إليها، ويُقاس عليه المكره؛ لأنه في معناه).**

ش: **أقول**: المثال الثالث: أن الشارع نص على إباحة أكل الميتة للمضطر، أي: يجوز لمن خشي على نفسه الهلاك أن يأكل الميتة، وهذا مستثنى من القاعدة، وهي قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةُ﴾ [المائدة: ٣]، ولكن استثني ذلك للضرورة، صيانة للنفس واستبقاء لها من الهلاك.

فيجوز أن يقاس أكل بقية المحرمات على أكل الميتة للضرورة بجامع الإبقاء على النفس بذلك كمن غص بلقمة وخشي على نفسه الهلاك ولم يوجد عنده إلاَّ الخمر، فيجوز أن يشرب منه بقدر ما يزيل الغصة ـ فقط ـ .

وكذلك يجوز أن يقاس عليه المكره؛ لأنه في معنى المضطر.

* * *

القسم الثاني: ما لم يعقل معناه

قوله: **(وأما ما لا يعقل فكتخصيصه بعض الأشخاص بحكم كتخصيصه أبا بردة بجذعة من المعز، وتخصيصه خزيمة بشهادته وحده، وكتفريقه في بول الصبيان بين الذكر والأنثى، فإنه لما لم ينقدح فيه معنى لم يقس عليه الفرق في البهائم بين ذكورها وإناثها).**

ش: **أقول**: القسم الثاني: ما لم يعقل المعنى الذي من أجله ترك القياس فهذا لا يجوز القياس عليه بالاتفاق.

والأمثلة على ذلك كثيرة، منها:

المثال الأول: أن الشارع خصص أبا بردة بإجزاء جذعة المعز في الأضحية دون غيره.

فهذا لا يجوز أن يقاس عليه؛ لأننا لم نفهم ونعقل المعنى الذي جعل الرسول ﷺ يخصص أبا بردة بذلك، دون غيره.

المثال الثاني: أن النبي ﷺ جعل شهادة خزيمة تعدل شهادتين.

فهذا لا يقاس عليه غيره في ذلك؛ لأننا لم نعقل المعنى الذي خصص خزيمة عن غيره.

المثال الثالث: أن النبي ﷺ أمر بأن يغسل من بول الصبية، وينضح من بول الغلام.

فهنا لم نعقل المعنى الذي من أجله فرق بين بول الصبية والصبي.

* * *

الخلاصة

قوله: **(وفي الجملة: إن معرفة المعنى من شرط صحة القياس في المستثنى وغيره. والله أعلم)**.

ش: **أقول**: إنا نلخص الكلام في هذه المسألة بأن نقول: إنا إذا فهمنا العلة التي من أجلها شرع الحكم وعقلناها يجوز أن نقيس عليه غيره مما وجدت فيه تلك العلة سواء كان الحكم مستثنى من قاعدة، أو غير مستثنى. وهذا شرط أساسي في القياس، كما سبق بيانه في كلامنا عن حد القياس.

* * *

التعليل بالنفي

اختلف العلماء: هل يجوز أن تكون العلة أمراً عدمياً؟

أي: إذا كان الحكم وجودياً فهل يجوز تعليله بالوصف العدمي؟ اختلف في ذلك في ذلك على مذهبين:

المذهب الأول

قوله: **(فصل: قال أبو الخطاب: يجوز أن تكون العلة نفي صفة، أو اسم، أو حكم على قول أصحابنا كقولهم: ليس بمكيل، ولا موزون، ليس بتراب، ولا يجوز بيعه فلا يجوز رهنه).**

ش: **أقول**: المذهب الأول: يجوز أن تجعل العلة نفي صفة، أو اسم، أو حكم مثل قولهم: ليس بمكيل ولا موزون، فيجوز فيه التفاضل وقولهم: ما لا يجوز بيعه لا يجوز رهنه، وما أشبه ذلك.

وقد نص أبو الخطاب على ذلك في «التمهيد»، ونقله عن أصحابه الحنابلة.

وهذا مذهب جمهور العلماء.

* * *

المذهب الثاني

قوله: **(وقال بعض الشافعية: لا يجوز أن يكون العدم سبباً لإثبات حكم).**

ش: **أقول**: المذهب الثاني: عدم صحة التعليل بالوصف العدمي ما دام أن الحكم ثبوتياً.

ذهب إلى ذلك الآمدي، وأبو حامد الإسفراييني من الشافعية، وابن

الحاجب من المالكية، وهو مذهب جمهور الحنفية.

* * *

دليل أصحاب المذهب الثاني

قوله: (لأن السبب لا بد أن يكون مشتملاً على معنى يثبت الحكم رعاية له، والمعنى إما تحصيل مصلحة، أو نفي مفسدة، والعدم لا يحصل به شيء من ذلك).

ش: **أقول**: استدل أصحاب المذهب الثاني على عدم جواز التعليل بالوصف العدمي ـ بقولهم: إن السبب ـ وهي العلة ـ لا بد أن تشتمل على الحكمة التي هي المعنى والتي قد تثبت الحكم؛ رعاية له، وهذا المعنى أو الحكمة إما تحصيل مصلحة، أو دفع مفسدة ونفيها، والعدم لا يحصل به شيء من ذلك، أي: أن الأمر العدمي لا يمكن أن يشتمل على ما سبق ذكره.

* * *

اعتراض

قوله: (فلئن قلتم: إنه تحصل به الحكمة، فإن ما كان نافعاً فعدمه مضر، وما كان مضراً فعدمه يلزم منه منفعة، ويكفي في مظنة الحكم أن يلزم منها الحكمة، ولا يشترط أن يكون منشأ لها).

ش: **أقول**: اعترض أصحاب المذهب الأول ـ على دليل أصحاب المذهب الثاني السابق ـ بقولهم: إنا لا نسلم أن الأمر العدمي والمنفي لا تحصل به الحكمة، بل تحصل؛ وذلك لأن أي شيء نافع يكون عدمه ونفيه مضراً، وأي شيء ضار يكون عدمه منفعة، ووجوده مضر، وهذه حكمة قد لزمت من الحكم، ويكفي ذلك، ولا يشترط أن يكون الحكم منشأ لتلك الحكمة.

جـوابـه

قوله: (قلنا: لا ننكر ذلك، لكن لا يناسب حكماً في حق كل أحد، بل إعدام النافع يناسب عقوبة في حق من وجد منه الإعدام؛ زجراً له، وإعدام المضر يناسب حكماً نافعاً في حق من وجد منه إعدامه؛ حثاً له على تعاطي مثله، فالمناسبة في الموضعين انتسبت إلى الإعدام، وهو أمر وجودي، لا إلى العدم).

ش: **أقول:** أجاب أصحاب المذهب الثاني عن الاعتراض السابق بقولهم: إن الحكمة التي تحصل من الأمر العدمي نحن لا ننكرها، لكن لا تناسب حكماً في حق كل أحد، والأصل في المعنى والحكمة أن تكون عامة وشاملة للجميع. وبيانه:

أن إعدام النافع يناسب عقوبة في حق شخص معين، وهو: من وجد منه الإعدام؛ زجراً له؛ لئلا يعود لمثل ذلك.

وأن إعدام المضر يناسب حكماً نافعاً في حق شخص معين، وهو: من وجد منه إعدامه ومن صدر منه ذلك؛ حثاً له وتأييداً على فعل مثله.

فالمناسبة في الموضعين ـ قد أضيفت إلى فعل الإعدام، وفعل الإعدام أمر وجودي.

ولم تضف المناسبة إلى العدم، وفرق بين الإعدام، والعدم.

* * *

اعـتـراض

قوله: (فلئن قلتم: وإن عدم الأمر النافع للشخص يناسب ثبوت حكم نافع له؛ جبراً لحاله).

ش: **أقول**: لقد اعترض معترض ــ على ما سبق ــ قائلاً: إن الأمر العدمي يناسب الحكم.

فمثلاً: إن عدم الأمر النافع للشخص المعين يناسب ثبوت حكم يعود نفعه إليه.

* * *

جــوابــه

قوله: (قلنا عنه جوابان: أحدهما: منع المناسبة، فإنه لا يخلو إما أن تثبت المناسبة بالنسبة إلى الله ــ عز وجل ــ ، أو إلى غيره، وفي الجملة شرع الجائز إنما يكون معقولاً على من وجد منه الضرر، وأما شرعه في حق غيره عدول عن مذاق القياس، ومقتضى الحكمة كإيجاب ضمان فرس زيد على عمرو إذا تلف بآفة سماوية، فإن قيل: يناسب الثواب بالنسبة إلى الله ــ عز وجل ــ فهو عود إلى الوجود، ثم إن وجوبه على واحد من الخلق يلزم منه من الضرر في حق من وجب عليه بقدر ما يحصل من المصلحة لمن وجب له فلا يكون مناسباً فإن نفع زيد بضرر عمرو ولا يكون مناسباً؛ لكونهما في نظر الشرع على السواء، الثاني: أنه لا يمكن اعتباره لقوله تعالى: ﴿ وَأَن لَّيْسَ لِلْإِنسَٰنِ إِلَّا مَا سَعَىٰ ﴾ [النجم: ٣٩]، وإثبات الحكم له لمنفعته من غير سعيه مخالف للعموم).

ش: **أقول**: أجاب أصحاب المذهب الثاني عن الاعتراض السابق بقولهم: إن قولكم: «إن عدم الأمر النافع للشخص يناسب حكم نافع له»، يجاب عنه بجوابين:

الجواب الأول: أنا نمنع تلك المناسبة التي ادَّعيتموها؛ لأن هذا لا يخلو إما أن تثبت المناسبة بالنسبة إلى الله ــ تعالى ــ .

أو تثبت المناسبة بالنسبة إلى غيره.

أما الأول ــ وهو ثبوت المناسبة بالنسبة إلى الله ــ فهذا لا نعلمه حقيقة.

أما الثاني ــ وهو ثبوت المناسبة بالنسبة إلى غيره ــ ففيه تفصيل. بيانه:

أن شرع العقوبة إنما يكون معقولاً إذا ورد على من وجد منه الضرر.

وأما من شرع ذلك في حق غيره فهذا عدول عن مقتضى الحكمة والعدالة ومذاق القياس.

مثاله: إذا تلف فرس زيد بآفة سماوية، وأوجب ضمانه على عمرو، فإن هذا فيه مصلحة، ومفسدة ومضرة، فلا يكون ــ حينئذٍ ــ مناسباً. بيانه:

أن ذلك يلزم منه من الضرر على «عمرو» مثل ما يحصل من المصلحة لزيد؛ لأنه نفع زيد بضرر عمرو.

وإن قيل: إنه يناسب الثواب بالنسبة إلى الله ــ تعالى ــ فهو إقرار بالوجود، لا بالعدم.

الجواب الثاني: أن العدم لا يمكن اعتباره، لقوله تعالى: ﴿وَأَن لَّيْسَ لِلْإِنسَٰنِ إِلَّا مَا سَعَىٰ﴾ [النجم: ٣٩].

فهذه الآية عامة، وتفيد: أن إثبات الحكم له لمنفعته من غير سعيه مخالف لهذا العموم.

أو تقول ــ في ذلك ــ: أن العدم نفي محض فلا يصح أن يكون من سعى الإنسان، وحينئذٍ لا يجوز أن يترتب عليه حكم؛ لأن الأحكام حينما تثبت فإنه يحصل للإنسان بسببها إما جلب مصلحة، أو دفع مفسدة، وعليه فلا يصح أن يكون الوصف العدمي علة.

أدلة أصحاب المذهب الأول

لقد استدل أصحاب المذهب الأول ــ وهم القائلون: يجوز التعليل بالنفي والعدم ــ بأدلة، إليك بيان أهمها:

* * *

الدليل الأول

قوله: (**قلنا: بل يجوز التعليل بالعدم، فإن علل الشرع أمارات على الحكم، ولا يشترط فيها: أن يكون منشأ للحكمة، ولا مظنة لها، وعند ذلك لا يمتنع أن ينصب الشارع العدم أمارة إذا كان ظاهراً معلوماً، ولو قال الشارع: اعلموا أن ما لا ينتفع به لا يجوز بيعه، وأن ما لا يجوز بيعه لا يجوز رهنه فما المانع من هذا وأشباهه**).

ش: **أقول**: الدليل الأول ــ من أدلة أصحاب المذهب الأول على جواز التعليل بالنفي والعدم ــ : أن العلة الشرعية أمارة وعلامة على ثبوت الحكم وهذا جائز مطلقاً، فلا يشترط في الأمارة والعلامة أن تكون منشأ للحكمة، فلا يمتنع ــ حينئذٍ ــ أن ينصب الشارع العدم أمارة بشرط أن يكون هذا العدم ظاهراً معلوماً.

فلو قال: «ما لا ينتفع به لا يجوز بيعه» أو قال: «إن ما لا يجوز بيعه لا يجوز رهنه»، فهو جائز ولا مانع منه.

فقد نصب الشارع ــ هنا ــ العدم أمارة وعلامة على الحكم.

* * *

الدليل الثاني

قوله: (**وقد تقرر بين الفقهاء أن انتفاء الشرط علامة على عدم المشروط فإنه ينتفي بانتفائه، وإذا جاز ذلك في النفي ففي الإثبات مثله، فإنه لو قال**

الشارع: «ما لا مضرة فيه من الحيوان فمباح لكم أكله» و «ما لم يذكر اسم الله عليه فحرام عليكم أكله» لم يمتنع ذلك، وقد قال الله تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ﴾ [الأنعام: ١٢١]، وهذا تعليق لتحريم الأكل على عدم ذكر اسم الله).

ش: أقول: الدليل الثاني ــ من الأدلة على جواز التعليل بالنفي والعدم ــ : أن الشرط ــ كما سبق بيانه ــ : هو «الذي يلزم من عدمه العدم، ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم».

وبناء على ذلك: فإن عدم وانتفاء الشرط علامة وأمارة على عدم المشروط ــ وهو الحكم ــ فعدم الطهارة علامة على عدم صحة الصلاة.

فهنا: انتفى الحكم بانتفاء الشرط، أي: عُدم الحكم بسبب عدم الشرط.

وإذا جاز ذلك في نفي الحكم فإنه يجوز في إثباته، ولا فرق فلا مانع من أن يجعل الشارع نفي أمر علامة على وجود أمر آخر.

فلو قال الشارع: «ما لا مضرة فيه من الحيوان فإنه يباح لكم أكله»، فهذا جائز، مع أنه أمارة عدمية ــ وهي قوله: «ما لا مضرة فيه من الحيوان» على حكم وجودي وهو: «إباحة الأكل».

وقد وقع ذلك في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ﴾ [الأنعام: ١٢١]، فهنا: جعل عدم وانتفاء ذكر اسم الله ــ تعالى ــ علامة وأمارة على حكم ثبوتي، وهو: تحريم الأكل.

* * *

الدليل الثالث

قوله: (ولأن النفي صلح أن يكون علة للنفي فيلزم منه أنه يصلح التعليل به للإثبات؛ لأن كل حكم له ضد: فالحل ضده الحرمة، والوجوب ضد براءة الذمة، والصحة ضدها الفساد، وكل ما نفى شيئاً أثبت ضده، فما كان علة لانتفاء الحرمة فهو علة الإباحة).

ش: أقول: الدليل الثالث ـ من الأدلة على جواز التعليل بالنفي والعدم ـ إن كون النفي يصلح التعليل به للنفي يلزم منه: أن النفي يصلح التعليل به للإثبات، وذلك لأن كل حكم منفي أو مثبت لا بد أن يكون له ضد للإثبات، وذلك لأن كل حكم منفي أو مثبت لا بد أن يكون له ضد.

فمثلاً: «الإباحة» ضدها: «الحرمة».

و «الوجوب» ضده «عدم الوجوب»، أي: براءة الذمة من التكاليف.

و «الصحة» ضدها «الفساد».

وكل حكم منفي ضده الإثبات، وكل حكم مثبت ضده المنفي وهكذا.

فعلى هذا: ما كان علة لعدم الصحة فهو علة للفساد وهكذا.

وإذا كان الأمر كذلك فلا فرق بينهما.

* * *

التـرجـيـح

والمذهب الأول ـ وهو جواز التعليل بالنفي والعدم على إثبات حكم شرعي ـ هو المذهب الحق؛ لما سبق من الأدلة.

ولأن العلة بمعنى المعرف، وهذا المعنى لا ينافي العدم؛ لأن العدم قد يكون معرفاً ودالاً على وجود حكم ثبوتي، فعدم امتثال العبد الأوامر سيده

مثلاً يعرفنا سخطه عليه، والسخط أمر وجودي، كما يكون معرفاً لحكم عدمي، فعدم العلة ــ مثلاً ــ يعرفنا عدم المعلول، وعدم اللازم يعرفنا عدم الملزوم، وعدم الشرط يعرفنا عدم المشروط وهكذا.

ومن ذلك نعلم أنه لا مانع من أن يكون العدم معرفاً بحكم ثبوتي، لا فرق بينه وبين الوصف الوجودي في التعريف بكل.

* * *

الأجوبة عما ذكره أصحاب المذهب الثاني

أولًا:

قوله: **(وما ذكروه من أن النفي لا يناسب إثبات الحكم في حق الآدمي؛ لأنه يلزم منه ضرر في حق الآدمي الآخر قلنا: عنه جوابان»)**.

ش: **أقول**: لما قال أصحاب المذهب الثاني ــ في جوابهم عن بعض اعتراضات الخصم ــ «إن العدم والنفي لا يناسبان إثبات الحكم في حق آدمي معيَّن كزيد ــ مثلاً ــ ؛ لأنه يلزم منه ضرر في حق آدمي آخر وهو عمرو» ــ كما سبق في المثال ــ .

أجاب أصحاب المذهب الأول عن ذلك بجوابين هما:

الجواب الأول

قوله: **(أحدهما: أن جهات إثبات العلة لا تنحصر في المناسبة، بل طرقها كثيرة على ما علم، فلا يلزم من انتفاء طريق واحد انتفاؤها)**.

ش: **أقول**: الجواب الأول: إذا انتفت المناسبة وعدمت فإن هذا لا يدل على أن العلة قد انتفت وعدمت؛ لأن طرق ومسالك العلة كثيرة كالسبر والتقسيم، والدوران، والشبه، ونحوهما مما سبق، فقد تكون العلة موجودة بإحدى تلك الطرق، فلا يلزم من انتفاء طريق واحد انتفاء العلة.

* * *

الجواب الثاني

قوله: (الثاني: أن المناسبة متحققة فيه، فإن ما كان وجوده نافعاً لزم من عدمه الضرر، وما كـان مضراً لزم مـن عدمه النفع، فللَّه ـ تعالى ـ فرائض وواجبات، كما أن له محظورات محرمات، فكما أن فعل المحرمات يناسب شرع عقوبات في حق من فعلها زجراً عنها، فعدم الفرائض يناسب ترتيب العقوبات على تاركها؛ حثاً عليها، ولا بعد في قول من قال: إن ترك الصلاة يناسب شرع القتل، أو الضرب، والحبس، وكذلك أشباهها من الواجبات).

ش: أقول: الجواب الثاني: أن المناسبة موجودة ومتحققة في ثبوت حكم نافع له؛ لأن الشيء إذا كان وجوده نافعاً، فإنه يلزم من عدم ذلك الشيء الضرر، وإذا كان وجود ذلك الشيء مضراً، فإنه يلزم من عدم ذلك الشيء النفع.

وهذا واقع في الأحكام الشرعية.

فإن فعل المحرمات كالزنى، والسرقة يناسب شرع عقوبات ـ كالجلد والقطع في حق من فعلها ـ وهو الزاني والسارق ـ ؛ لينزجر عنها؛ لئلا يعود لمثلها.

فكذلك عدم امتثال الأوامر وفعل الفرائض يناسب أن يترتب عليها عقوبات على تاركها؛ حثاً عليها، ولئلا يتركها مرة أخرى.

فترك الصلاة ـ مثلاً ـ يناسب شرع قتل تاركها، أو ضربه أو حبسه، ولا فرق، فقد وجدت المناسبة في العدم، كما وجدت في الثبوت.

* * *

ثانياً:

قوله: (وقولهم: «إن هذا إعدام»، غير صحيح، بل هو مجرد عدم؛ إذ الإعدام: إخراج الموجود إلى العدم، ولم يكن للصلاة من تاركها وجود فيعدمها، ولا يلزم من ثبوت الحكم أن يكون في حق آدمي آخر، ثم لو لزم منه ضرر فلا تنتفي المناسبة بوجود الضرر على ما علم في موضع آخر، ومثل هذا يوجد في الإثبات، فلا فرق إذاً).

ش: **أقول**: لما قال أصحاب المذهب الثاني ــ في جوابهم عن الاعتراض الأول ــ : «إن المناسبة قد انتسبت إلى الإعدام، وهو: أمر وجودي، لا إلى العدم، والعدم يخالف الإعدام».

أجاب أصحاب المذهب الأول عن ذلك بقولهم: إنا لا نسلم أن ذلك هو إعدام، بل هو مجرد عدم، وذلك لأن حقيقة الإعدام: هو إخراج الموجود إلى العدم.

فمثلاً: من ترك الصلاة فإن هذا عدم، ولا يسمى إعدام؛ لأنه لم يوجد الصلاة أصلاً فيعدمها.

ولا يلزم من ثبوت الحكم في حق شخص أن يكون في حق آدمي آخر فيه ضرر.

ثم على فرض لزوم الضرر، فإن المناسبة لا تنتفي بوجود الضرر.

* * *

ثالثاً:

قوله: (وقوله تعالى: ﴿ وَأَن لَّيْسَ لِلْإِنسَٰنِ إِلَّا مَا سَعَىٰ ﴾ [النجم: ٣٩]، يتناول ماله، دون ما عليه، فليست عامة، فلا يصح الاستدلال بها على عموم التعليل بالنفي، على أن الآية إنما أريد بها الثواب في الآخرة، دون أحكام

الدنيا بدليل: أن فقر القريب صلح علة لإيجاب النفقة له، وعدم المال في حق المسكين جعله مصرفاً للزكاة، وأمثال هذا يكثر. والله أعلم).

ش: **أقول**: لما قال أصحاب المذهب الثاني ـ في جوابهم الثاني عن الاعتراض الثاني على دليلهم ـ: «إنه لا يمكن اعتبار العدم؛ لقوله تعالى: ﴿وَأَن لَّيْسَ لِلْإِنسَٰنِ إِلَّا مَا سَعَىٰ﴾ [النجم: ٣٩]؛ فإثبات الحكم له لمنفعته من غير سعيه مخالفه لعموم هذه الآية».

أجاب أصحاب المذهب الأول عن ذلك بقولهم: إنا لا نسلِّم أن هذه الآية عامة، بل هي خاصة؛ حيث إنها تتناول ما للإنسان، دون ما عليه.

فعلى هذا: لا يصح الاستدلال بها على عموم نفي التعليل بالعدم.

بل إن كثيراً من المفسرين ذهبوا إلى أن هذه الآية أريد بها الثواب في الآخرة ـ فقط ـ دون أحكام الدنيا، يدل على ذلك الوقوع:

فمثلاً: إن فقر القريب صلح لأن يكون علة الإيجاب النفقة له وإن لم يكن من سعيه.

وعدم المال في حق المسكين جعله مصرفاً من مصارف الزكاة.

فهذا يدل على أنه ليس من شرط ما يترتب عليه الحكم من العلل أن يكون من سعي الإنسان؛ لأن كثيراً من العلل ليس من فعل الإنسان وسعيه.

* * *

تعدد العلل

أو: تعليل الحكم بأكثر من علة

اتفق العلماء على جواز تعليل الحكم الواحد نوعاً المختلف شخصاً بعلل مختلفة.

مثاله: أن تعلل إباحة قتل شخص بكونه مرتداً، وقتل شخص آخر بكونه زانياً محصناً، وقتل شخص ثالث بكونه قاتلاً.

أما تعليل الحكم الواحد في صورة واحدة بعلل مختلفة، مثل:

أن يعلل قتل الشخص الواحد بكونه مرتداً، وقاتلاً، وزانياً، ونحو ذلك مما يوجب القصاص فهذا قد وقع الخلاف فيه على مذاهب من أهمها:

المـذهب الأول

قوله: **(فصل: يجوز تعليل الحكم بعلتين)**.

ش: **أقول**: المذهب الأول: يجوز تعدد العلل، أي يجوز تعليل الحكم بعلتين فأكثر مطلقاً.

ذهب إلى هذا جمهور العلماء.

* * *

دليل أصحاب المذهب الأول

قوله: **(لأن العلة الشرعية أمارة، فلا يمتنع نصب علامتين على شيء واحد، ولذلك من «لمس» و «بال» في وقت واحد: انتقض وضوؤه بهما، ومن أرضعتها أختك، وزوجة أخيك فجمع لبنهما إلى حلقها دفعة واحدة: حرمت عليك لأنك خالها وعمها، ولا يحال على أحدهما دون الآخر، ولا يمكن أن يقال: تحريمان، وحكمان؛ لأن التحريم له حد واحد، وحقيقة واحدة، ويستحيل اجتماع مثلين)**.

ش: **أقول**: استدل أصحاب المذهب الأول ــ وهم الجمهور ــ على جواز تعليل الحكم بعلتين فأكثر بقولهم: إن العلة الشرعية أمارة وعلامة ومعرفة على الحكم، ولا مانع من اجتماع الأمارات، والمعرفات والعلامات على شيء واحد.

أي: يجوز نصب علامتين وأمارتين على شيء واحد.

ودليل جوازه: وقوعه، وعلى ذلك أمثلة:

منها: أن الشخص إذا لمس امرأته وبال في وقت واحد، فإن وضوءه ينتقض بهما جميعاً، ولا نقول: إن وضوءه انتقض بالأول دون الثاني، ولا نقول العكس، بل إنه انتقض بهما جميعاً.

ومنها: لو أن صبية عمرها أقل من حولين: أرضعتها أختك، وزوجة أخيك معاً كل واحدة أرضعتها خمس رضعات مشبعات.

أو جمع لبن كل من أختك، وزوجة أخيك، ثم انتهى إلى حلق الصبية دفعة واحدة، فإن هذه الصبية يحرم عليك نكاحها؛ لأنك صرت ــ بسبب تلك الرضاعة ــ خالها؛ حيث أرضعتها أختك، وصرت عمها؛ حيث أرضعتها زوجة أخيك.

والنكاح فعل واحد، وتحريمه حكم واحد.

ولا يمكن أن يحال على أحدهما دون الآخر، فيقال: إن التحريم كان بسبب كونك خالاً لها ــ فقط ــ، أو يقال: إن التحريم كان بسبب كونك عماً لها، بل إن التحريم كان بسببهما معاً.

ولا يمكن أن يقال: هذا تحريمان، وحكمان، بل التحريم له حد واحد وحقيقة واحدة، ويستحيل اجتماع مثلين.

وقد يوجد توهم تقديم بعض العلل على الأخرى، فمثلاً: لو فرض رضاع ونسب فيجوز أن يرجح النسب؛ لقوته.

ولو اجتمع حيض، وردة، وعدة، فإنه يحرم الوطء، فيجوز أن يتوهم تعديد التحريمات.

فهذه أوهام ربما تنقدح في بعض المواضع.

وإنما فرضنا المسألة في اللمس، والمس، والبول، وكونه خالاً وعماً، والقتل، والردة، والزنى لدفع هذه الخيالات والأوهام.

فدل هذا على إمكان نصب علامتين أو أكثر على حكم واحد.

* * *

اعـتـراض

قوله: (فإن قيل: فإذا ذكر المعترض علة أخرى في الأصل، فلم يعارض علة المستدل، ولم يقبل هذا الاعتراض إذا أمكن الجمع بين العلتين).

ش: **أقول**: اعترض بعضهم على ما سبق قائلاً: إذا قاس المستدل، أو المعترض فرعاً على أصل بواسطة علة، فذكر المعترض علة أخرى في الأصل، فإن قياس المعلل والمستدل يبطل ـ حينئذٍ ـ ؛ لأن علة المعترض قد عارضت علة المستدل والمعلل.

فأن أمكن الجمع بين علتين فلم يقبل هذا الاعتراض؟

* * *

جـوابـه

قوله: (قلنا: إن كانت علة المستدل مؤثرة لم تبطل بذلك كما ذكرناه من الأمثلة، وكاجتماع العدة والردة؛ إذ دل الشرع على أن كل واحدة منهما علة على حيالها، وإن كانت ثابتة بالاستنباط فسدت بهذه المعارضة؛ لأن ظن كونها علة إنما يتم بالسبر، وهو: أنه لا بدَّ لهذا الحكم من علة، ولا يصلح علة إلاَّ هذا، فإذا أظهرت علة أخرى بطلت إحدى المقدمتين، وهي: أنه لا يصلح علة إلاَّ كذا، مثاله من أعطى إنساناً شيئاً فوجدناه فقيراً ظنناه أنه

أعطاه لفقره، وعللنا به، فإن وجدناه قريباً عللناه بالقرابة، فإن وجدناه فقيراً قريباً أمكن أن يكون الإعطاء لهما، أو لأحدهما، فلا يبقى الظن أنه أعطاه لواحد بعينه).

ش: **أقول:** يجاب عن الاعتراض السابق بـ : أن كلامك أيها المعترض لا يُسلَّم على إطلاقه، بل فيه تفصيل. بيانه:

إن كانت علة المستدل ثابتة بطريق التأثير ــ أعني ما دل النص، أو الإجماع على كونه علة ــ فإن اقتران علة أخرى بها لا يفسدها كالبول، والمس، والخؤولة، والعمومة في الرضاع، والعدة والردة؛ لأن الشرع قد دل على أن كل واحد من المعنيين علة على حيالها.

وإن كانت علة المستدل ثابتة بالاستنباط كالمناسبة ونحوها، فإن علة المستدل تفسد بمعارضة علة أخرى لها؛ لأن هذه العلة ثبتت بالظن، وظن كونها علة إنما ثبت عن طريق السبر، والسبر يتكون من مقدمتين:

المقدمة الأولى: أنه لا بدَّ لهذا الحكم من علة.

المقدمة الثانية: لا يصلح علة إلاَّ كذا.

فإذا أظهر المعترض علة أخرى فإن المقدمة الثانية وهي: «أنه لا يصلح علة إلاَّ كذا» تبطل.

وبذلك تبطل العلة بسبب بطلان دليل إثباتها وهو: السبر.

فمثلاً: من أعطى إنساناً فوجدناه فقيراً، فإنا نظن: أن علة إعطائه: كونه فقيراً.

وإن وجدناه قريباً فإنا نظن أن علة إعطائه: كونه قريباً.

فإن ظهر الفقر بعد القرابة: أمكن أن تكون علة الإعطاء: الفقر، لا القرابة.

أو يكون الإعطاء لاجتماع الأمرين، فيزول ذلك الظن؛ لأن تمام ذلك الظن بالسبر، وهو أنه لا بدَّ من باعث على العطاء، ولا باعث إلَّا الفقر، فإذاً هو الباعث، أو لا باعث إلَّا القرابة فإذاً هو الباعث، فإذا ظهرت علة أخرى بطلت إحدى مقدمتي السبر، وهو: أنه لا باعث إلَّا كذا.

والحاصل: أن كل تعليل يفتقر إلى السبر فمن ضرورته: اتحاد العلة، وإلَّا انقطع شهادة الحكم للعلة، وما لا يفتقر إلى السبر كالمؤثر فوجود علة أخرى لا يضر.

* * *

اعتـراض آخـر

قوله: **(فإن قيل: فلم يلزم العكس وهو: وجود الحكم بدون العلة، فإن العلل الشرعية أمارات ودلالات؟ فإذا جاز اجتماع دلالات لم يكن من ضرورة انتفاء البعض انتفاء الحكم)**.

ش: **أقول**: قال معترض آخر: إن العلامات الشرعية دلالات، فإذا جاز اجتماع دلالات ــ كما هو مذهب الجمهور ــ لم يلزم العكس، وهو: وجود الحكم بدون العلة؛ لأنه لم يكن من ضرورة انتفاء بعض الدلالات والعلامات انتفاء الحكم، فقد يوجد الحكم بأمارة وعلامة ودليل غير ما انتفى وعُدِم.

* * *

جـوابـه

قوله: **(قلنا: هذا صحيح، وإنما يلزم العكس إذا لم يكن للحكم إلَّا علة واحدة، فإن الحكم لا بدَّ له من علة، فإذا اتحدت وانتفت، فلو بقي الحكم، لكان ثابتاً بغير سبب، وأما إذا تعددت العلة فلا ينتفي عند انتفاء بعضها، بل عند انتفاء جميعها)**.

ش: **أقول**: يمكن أن يقال في الجواب عما سبق من الاعتراض بأن: ما ذكرتموه صحيح. وبيانه:

أنه إن لم يكن للحكم إلاَّ علة واحدة فالعكس لازم، لا لأن انتفاء العلة يوجب انتفاء الحكم، بل لأن الحكم لا بدَّ له من علة.

فإذا كانت العلة واحدة وانتفت فلو بقي الحكم ــ بعد انتفائها ــ لكان ذلك الحكم ثابتاً بلا سبب.

أما حيث تعددت العلة فلا يلزم انتفاء الحكم عند انتفاء بعض العلل، بل يلزم انتفاء الحكم عند انتفاء جميع العلل.

تنبيه: ورد في جميع نسخ الروضة المخطوطة: «فلو نفى الحكم»، والصحيح: «فلو بقي الحكم» كما ذكرته.

* * *

المـذهب الثـاني

لا يجوز تعليل الحكم الواحد بعلل مختلفة مطلقاً.

ذهب إلى ذلك القاضي أبو بكر الباقلاني، وإمام الحرمين، والآمدي، وابن السبكي.

* * *

المـذهب الثـالث

يجوز التعليل بأكثر من علة في المنصوصة، ويمنع في المستنبطة وهو اختيار فخر الدين الرازي وبعض العلماء.

* * *

المــذهب الرابــع

يجوز التعليل بأكثر من علة في المستنبطة، ويمنع في المنصوصة عكس الثالث.

وهناك مذاهب أخرى في هذه المسألة، فراجعها، وأدلة كل مذهب في كتب الأصول، فإن العلماء قد توسعوا في بيان هذه المسألة.

* * *

القياس في الأسباب

والمراد منه: إثبات سببية وصف لحكم؛ قياساً على وصف ثبتت سببيته لذلك الحكم.

لقد اختلف العلماء في جريان القياس في الأسباب، مثل: كون اللواط سبباً للحد قياساً على الزنا، وكون النبش سبباً للقطع قياساً على السرقة على مذهبين:

المذهــب الأول

قوله: **(فصل: يجوز إجراء القياس في الأسباب، فنقول: إنما نصب الزنا سبباً لوجوب الرجم؛ لعلة كذا، وهو موجود في اللواط، فيجعل سبباً وإن كان لا يسمى زنا)**.

ش: **أقول**: المذهب الأول: يجري القياس في الأسباب، وهذا مذهب كثير من العلماء، منهم: أكثر الحنابلة، وكثير من الشافعية وكثير من الحنفية.

وعلى ذلك يجوز أن يقال: نصب الشارع زنا المحصن سبباً لوجود الرجم لعلة كذا، وهذه العلة موجودة في اللواط فنجعله سبباً، وإن كان اللواط لا يسمى الزنا في اللغة.

ويجوز أن يقال: نصب الشارع السرقة سبباً لوجوب قطع يده، لعلة كذا، وهذا العلة موجودة في النباش فنجعله سبباً، وإن كان النبش لا يسمى سرقة في اللغة.

* * *

المذهب الثاني

قوله: (ومنع منه آخرون).

ش: **أقول**: المذهب الثاني: لا يجري القياس في الأسباب.

ذهب إلى ذلك كثير من المالكية، وبعض الشافعية، وبعض الحنفية كأبي زيد الدبوسي.

* * *

أدلة أصحاب المذهب الثاني

لقد استدل أصحاب المذهب الثاني ـ وهم القائلون: لا يجوز القياس في الأسباب ـ بأدلة، منها:

الدليل الأول

قوله: (وقالوا: **الحكم يتبع السبب، دون حكمته، فإن الحكمة ثمرة، وليست علة، فلا يجوز أن يوجب القصاص بمجرد الحاجة إلى الزجر بدون القتل، وإن علمنا أنها حكمة وجوب القصاص في القتل**).

ش: **أقول**: الدليل الأول ـ من الأدلة عى عدم جواز القياس في الأسباب ـ : إن الحكم يتبع السبب وجوداً وعدماً، فإن وجد السبب ـ وهو دخول الوقت مثلاً ـ وجد الحكم ـ وهو وجوب الصلاة ـ ، لا أن الحكم يتبع حكمة السبب، أي: أن السبب هو علة الحكم، والحكمة هي ثمرة وليست بعلة.

فمثلاً: لا يجوز أن يقال: جعل القتل سبباً للقصاص، والحكمة هي: الردع والزجر، فينبغي أن يجب القصاص؛ نظراً لمسيس الحاجة إلى الزجر والردع، وإن لم يتحقق القتل.

* * *

الدليـل الثانـي

قوله: **(ولأن القياس في الأسباب يعتبر فيه التساوي في الحكمة، وهذا أمر استأثر الله سبحانه وتعالى بعلمه)**.

ش: **أقول**: الدليل الثاني ـ من الأدلة على عدم جواز القياس في الأسباب ـ: أن المعتبر في القياس في الأسباب هو: التساوي في حكمة الحكم، وحكمة الحكم قد تتضح تارة للمجتهد، وقد لا تتضح له فيستأثر الله تعالى بعلمها، فكيف يجوز القياس مع الجهل بالجامع؟!

* * *

دليل أصحاب المذهب الأول

قوله: **(لنا: أن نصب الأسباب حكم شرعي فيمكن أن تعقل علته، ويتعدى إلى سبب آخر، فإن اعترفوا بهذا، ثم توقفوا عن التعدية كانوا متحكمين بالفرق بين حكم وحكم، كمن يقول: «يجري القياس في القصاص دون البيع، وفي البيع دون النكاح»)**.

ش: **أقول**: استدل أصحاب المذهب الأول على جواز القياس في الأسباب بقولهم: إن عندنا قاعدة وهي: أن أي حكم شرعي قد عقلنا منه العلة وأدركناها، ووجدناها في صورة أخرى، فإنه يجوز قياس تلك الصورة على ذلك الأصل المعقول المعنى والعلة، والأسباب ينطبق عليه ذلك؛ حيث

إن نصب الأسباب حكم شرعي ويمكن أن نعقل علته فيمكن أن يتعدَّى إلى سبب آخر.

فإن اعترف الخصم بأن نصب الأسباب حكم، وبإمكان معرفة العلة، وإمكان تعديته، ولكنه ــ أي: الخصم ــ توقف عن التعدية: كان ذلك التوقف تحكماً؛ لأنه فرق بين حكم وحكم فأجاز القياس في أحكام دون أحكام مع إدراك العلة، ومعرفة تعديتها في جميعها، فكان كمن يقول: «يجري القياس في أحكام الضمان ولا يجري القياس في أحكام القصاص»، أو يقول: «يجري القياس في النكاح دون البيع»، وهذا تفريق بلا دليل ودعوى بلا حجة، وهذا هو التحكم.

* * *

اعــتــراض

قوله: **(وإن ادَّعوا الإِحالة)**.

ش: **أقول**: اعترض بعضهم قائلاً: إن القياس في الأسباب مستحيل، نظراً لعدم تصوره.

جــوابــه

قوله: **(فمن أين عرفوا ذلك: بضرورة، أو نظر، كيف ونحن نبين إمكانه بالأمثلة)**.

ش: **أقول**: يجاب عن ذلك الاعتراض من وجهين:

الأول: أن استحالة القياس في الأسباب مجرد دعوى تحتاج إلى بيان طريق معرفتهم بذلك، فليبينوا: هل عرفوا ذلك عن طريق الضرورة، أو عن طريق النظر والاستدلال؟

الوجه الثاني: كيف أحالوا القياس في الأسباب، ونحن قد بينا إمكانه وجوازه بالأمثلة.

* * *

اعتـراض آخـر

قوله: (**فإن قالوا: هو ممكن في العقل، لكنه غير واقع، لأنه لا يلفى للأسباب علة مستقيمة تتعدى**).

ش: **أقول**: اعترض معترض آخر قائلاً: إن القياس في الأسباب ممكن ومسلم في العقل ــ فقط ــ، ولكنه غير واقع في الأحكام الشرعية؛ وذلك لأننا لم نجد للأسباب علة مستقيمة منضبطة بنفسها جلية ظاهرة غير مضطربة تتعدَّى إلى صور أخرى.

* * *

جـوابـه

قوله: (**قلنا**).

ش: **أقول**: أجيب عن ذلك الاعتراض بجوابين:

الجـواب الأول

قوله: (**قد ارتفع النزاع الأصولي؛ إذ لا ذاهب إلى تجويز القياس، حيث لا تعقل العلة، ولا تتعدَّى، وهم قد ساعدوا على جواز القياس حيث أمكنت التعدية فارتفع الخلاف**).

ش: **أقول**: الجواب الأول: نحن لا نقيس شيئاً على شيء إلاَّ إذا عقلنا وفهمنا علة تشريع الحكم، أما إذا لم نعقل العلة فلا يجوز القياس ــ وهذا قد عرفناه أثناء بيان حقيقة القياس ــ .

وأنت أيها المعترض قد وافقت على ذلك، وهو: جواز القياس حين تعقل العلة وحيث أمكنت التعدية في جميع الأحكام، ومنها الأسباب حيث قلت ــ في اعتراضك ــ: «غير واقع؛ لأننا لم نجد للأسباب علة تتعدّى» فيفهم من هذا: أنكم لو وجدتم علة في الأسباب لأجريتم القياس فيها.

إذن أنتم قد وافقتم على جواز القياس في الأسباب، فارتفع االنزاع والخلاف بيننا وبينكم.

* * *

الجـواب الثانـي

قوله: **(ثم إننا نذكر إمكان القياس في الأسباب من وجهين)**.

ش: **أقول**: الجواب الثاني ــ عن ذلك الاعتراض ــ: أن القياس في الأسباب ممكن، ونذكر إمكانه على منهجين:

* * *

المنهـج الأول

قوله: **(أحدهما: تنقيح المناط، فنقول: قياس اللائط على الزاني كقياس الأكل على الجماع في إيجاب الكفارة، فإنا تعرفنا أن وصف كونه زنا لا يؤثر بل المؤثر: كونه إيلاج فرج في فرج محرم قطعاً مشتهى طبعاً)**.

ش: **أقول**: المنهج الأول ــ من المنهجين اللذين قد سلكناهما لبيان إمكان القياس في الأسباب ــ: ما ذكرناه في تنقيح مناط الحكم، فنقول: قياسنا اللائط على الزاني، وقياسنا النباش على السارق مع الاعتراف بخروج النباش واللائط عن اسم السارق والزاني مثل قياسكم الأكل على الجماع في إيجاب الكفارة مع أن الأكل يُسمى وقاعاً وقد قال الأعرابي: «واقعت في نهار رمضان».

ووصف كونه زنا أو سرقة لا يؤثر، بل المؤثر: كونه إيلاج الفرج في الفرج المحرم قطعاً، المشتهى طبعاً، وكونه أخذ مال محرز لا شبهة للأخذ فيه.

* * *

اعـتـراض

قوله: (فإن قالوا: هذا ليس بقياس، فإن القياس أن يقال: علق الحكم بالزنا لعلة كذا، وهي: موجودة في اللواط فيلحق به، كما يقال: ثبت التحريم في الخمر لعلة الشدة، وهي موجودة في النبيذ فيضم النبيذ إلى الخمر في التحريم، ولم نغير من الخمر شيئاً، ونحن في الكفارة لم نبين أن الحكم ثبت للجماع، ولم نعلق به، وإنما علقنا الحكم بإفساد الصوم فنتعرف الحكم الوارد شرعاً أين ورد؟ وكيف ورد؟ وكذا أنتم لم تعلقوا الحكم بالزنا، وبهذا يظهر الفرق للمنصف بين تعليل الحكم، وتعليل السببية، فإن تعليل الحكم: تعدية له عن محله مع تقريره في محله، وفي السببية إذا قلنا: علق الشرع الرجم بالزنا لعلة كذا، فألحقنا به غير الزنا تناقض آخر الكلام وأوله؛ لأن الزنا إن كان مناطاً من حيث إنه زنا فألحقنا به ما ليس بزنا أخرجنا الزنا عن كونه علة ومناطاً، فإنا نتبين بالآخرة: أن الزنا لم يكن هو السبب، بل معنى أعم منه، وهو: إيلاج فرج في فرج محرم، فكيف يعلل كونه مناطاً بما يخرج به عن كونه مناطاً، والتعليل تقرير لا تغيير، وإنما يكون تعليلاً أن لو بقي الزنا سبباً وانضم إليه سبب آخر كما بقي الخمر محلاً للتحريم، وانضم إليه محل آخر، وذلك غير جار في الأسباب).

ش: **أقول**: لقد اعترض معترض على ما ذكرناه في المنهج الأول بقوله: إن ما ذكرتموه ليس بقياس، بل القياس ـ كما سبق في بيان حده

وحقيقته ـ : أن يقال: علق الحكم بالزنا؛ لعلة كذا، وهذه العلة موجودة في غير الزنا كاللواط، فيلحق اللواط بالزنا في الحد.

وكما يقال: ثبت الحكم في الخمر ـ وهو التحريم ـ لعلة الشدة، وهذه الشدة موجودة في النبيذ فيضم النبيذ بسبب تلك العلة إلى الخمر في التحريم، وحال فعلنا ذلك لم نغير من الخمر شيئاً.

ونحن في الكفارة لم نذكر أن الحكم ثبت وعلته الجماع، ولم نعلق الحكم بالجماع، بل علقنا الحكم بإفساد الصوم المحترم، فنتعرف محل الحكم الوارد شرعاً أنه أين ورد، وكيف ورد، وكذا أنتم لم تعلقوا الحكم بالزنا، بل علقتموه بإيلاج فرج في فرج محرم شرعاً مشتهى طبعاً.

وعند هذا يظهر الفرق بين تعليل الحكم وتعليل السبب. وبيانه:

أن تعليل الحكم تعدية الحكم عن محله إلى محل آخر، ومع تقريره في محله فإنا نقول: حرم الشرع شرب الخمر، والخمر محل الحكم، ونحن نطلب مناط الحكم وعلته، فإذا تبينت لنا الشدة عديناها إلى النبيذ، فضممنا النبيذ إلى الخمر في التحريم، ولم نغير من أمر الخمر شيئاً ـ كما سبق ذكره ـ .

أما تعليل السبب فإنا إذا قلنا: علق الشرع الرجم بالزنا لعلة كذا فيلحق به غير الزنا كاللواط، فإن آخر الكلام يناقض أوله؛ لأن الزنا إن كان مناطاً للحكم ـ من حيث إنه زنا ـ فإذا ألحقنا به ما ليس بزنا فقد أخرجنا الزنا عن كونه مناطاً وعلية للحكم، فكيف يعلل كونه مناطاً بما يخرجه عن كونه مناطاً، والتعليل تقرير، لا تغيير، ومن ضرورة تعليل الأسباب تغييرها، فإنك إذا اعترفت بكونه سبباً، ثم أثبت ذلك الحكم بعينه عند فقد ذلك السبب فقد نقضت قولك الأول: أنه سبب، فإنا إذا ألحقنا الأكل بالجماع بان

لنا بالآخرة أن الجماع لم يكن هو السبب، بل معنى أعم منه، وهو: الإفطار، وإنما يكون هذا تعليلاً لو بقي الجماع مناطاً، وانضم إليه مناط آخر يشاركه في العلة كما بقي الخمر محلاً للتحريم، وانضم إليه محل آخر، وهو النبيذ، فلم يخرج المحل الذي طلبنا علة حكمه عن كونه محلاً، لكن انضم إليه محل آخر، وهو النبيذ، وكذلك ينبغي أن لا يخرج الجماع عن كونه مناطاً، وينضم إلى مناط آخر، وهو: الأكل، وذلك محال، بل إلحاق الأكل يخرج وصف الجماع عن كونه مناطاً، ويوجب حذفه عن درجة الاعتبار، ويوجب إضافة الحكم إلى معنى آخر حتى يصير وصف الجماع حشواً زائداً، وكذلك يصير وصف الزنا حشواً زائداً، ويعود الأمر إلى أن مناط الرجم وصف زائد؛ لأن مناط الرجم أمر أعم من الزنا، وهو: إيلاج فرج في فرج محرم شرعاً مشتهى طبعاً.

* * *

جـوابـه

قوله: (قلنا: هذا الطريق جار لنا في اللائط، والنباش، وهو نوع إلحاق الغير المنصوص بالمنصوص بفهم العلة التي هي مناط الحكم، فيرجع النزاع إلى الاسم، ولا فائدة فيه، أو يقول: هذا بعينه جار في الأحكام، فإن الخمر لما حرم لعلة الشدة بينا أن وصف كونه خمراً لا أثر له، والمؤثر إنما هو كونه مشتداً مزيلاً للعقل كما تبينا أن المؤثر في الحد إيلاج فرج في فرج، وكما جعلتم الموجب للكفارة في الجماع: كونه مفسداً للصوم، فالقياس في كل موضع: توسعة محل الحكم بحذف الأوصاف غير المؤثرة، وقولهم: «إنا نبين بهذا أن الزنا لم يكن سبباً»، قلنا: بل هو سبب؛ لاشتماله على المعنى المؤثر).

ش: **أقول**: أجيب عن الاعتراض السابق بـ: أن هذا الكلام الذي ذكره المعترض يجري لنا مثله في اللائط والنباش بلا فرق وهو إلحاق الغير المنصوص ـ وهو اللائط والنباش ـ ـ بالمنصوص ـ وهو الزاني والسارق ـ بواسطة فهم العلة ـ التي هي مناط حكم الزنا والسرقة.

وإذا كان الأمر كذلك فإن النزاع يكون في اللفظ، لا في المعنى.

أو تقول ـ في الجواب عن ذلك ـ: إن هذا الكلام الذي أورده المعترض يجري في جميع الأحكام فمثلاً: لما قلنا: «إن الخمر حرم لعلة الشدة»، فإنه قد تبين أن وصف كونه خمراً لا أثر له في الحكم، وإنما المؤثر في الحكم: هو: كونه مشتداً مزيلاً للعقل.

فكذلك يقال في الزنا: فإن وصف كونه زنا لا أثر له في الحكم.

وإنما المؤثر في الحكم هو: كونه إيلاج فرج في فرج، لذلك يلحق به اللواط.

وكذلك يقال في الكفارة: إن المؤثر في الحكم ـ الذي هو وجوب الكفارة ـ: كونه مفسداً للصوم، لذلك يلحق به الأكل والشرب.

والخلاصة: أن القياس قد شرع لحكمة وهي: توسعة محل الحكم وتعميمه بحذف الأوصاف غير المؤثرة، وهذا هو حقيقة تنقيح المناط، وهو: «أن يضيف الشارع الحكم إلى سببه فيقترن به أوصاف لا مدخل لها في الإضافة، فيجب حذفها عن الاعتبار ليتسع الحكم». وقد سبق بيانه بالتفصيل.

أما قول المعترض: «فإنا قد تبينا أن الزنا لم يكن هو السبب، بل معنى أعم وهو: إيلاج فرج في فرج محرم»، فإن هذا لا نسلمه، بل إن الزنا هو سبب للحكم، وذلك لأنه قد اشتمل على المعنى المؤثر في الحكم.

* * *

المنهـج الثانـي

قوله: (المنهج الثاني: أنا نعلل الحكم بالحكمة، ونعدي الحكم بتعديها كما في قوله ــ عليه السلام ــ: «لا يقضي القاضي بين اثنين وهو غضبان» إنما جعل الغضب سبباً؛ لأنه يدهش العقل، ويمنع من استيفاء الفكر، وهو موجود في الجوع، والعطش المفرطين فنقيسه عليه، وكقولنا الصبي يولى عليه لحكمة، وهي: عجزه عن النظر لنفسه، فينصب الجنون سبباً، قياساً على الصغر لهذه الحكمة، ولذلك اتفق عمر وعلي ــ رضي الله عنهما ــ على قتل الجماعة بالواحد، قياساً على الواحد بالواحد للاشتراك في الحاجة إلى الردع والزجر).

ش: **أقول**: المنهج الثاني ــ من المنهجين اللذين قد سلكناهما لبيان إمكان القياس في الأسباب ــ: أنه يمكن أن نعلل الحكم بالحكمة؛ فإنا لسنا نعني بالحكمة إلاَّ المصلحة المخيلة المناسبة، فنعدي الحكم بتعديها، كقولنا في قوله ــ عليه الصلاة والسلام ــ: «لا يقضي القاضي بين اثنين وهو غضبان»: إن الشارع جعل «الغضب» سبب المنع من القضاء؛ لأن الغضب يشغل العقل ويدهشه ويمنعه من التدبر واستيفاء الفكر في القضية، وهذا المعنى ــ وهو إشغال العقل والمنع من استيفاء الفكر ــ موجود في الجوع المفرط، والعطش المفرط، والألم المبرح فنقيس كل ذلك على الغضب، ونجعل الجوع والعطش، والألم أسباباً لمنع القضاء قياساً على الغضب.

وكذلك نقول: الصبي يولى عليه وسبب ذلك: هو عجزه عن النظر لنفسه وقصور عقله، وهذا المعنى ــ وهو العجز والقصور في العقل ــ موجود في المجنون، فيقاس المجنون على الصبي، فينصب ــ لذلك ــ الجنون سبباً للولاية عليه قياساً على الصغر، بهذا المعنى وتلك الحكمة.

والدليل على جواز مثل ذلك: اتفاق عمر وعلي ـ رضي الله عنهما ـ وجمهور الصحابة والعلماء على جواز قتل الجماعة بالواحد، والشرع إنما أوجب القتل على القاتل، والشريك ليس بقاتل على الكمال، لكنهم قالوا: إنما اقتص من القاتل لأجل الزجر وعصمة الدماء، وهذا المعنى يقتضي إلحاق المشارك بالمنفرد.

كذلك نقول: إن جريان هذه الحكمة في الأطراف كجريانها في النفوس، فيصان الطرف في القصاص عن المشارك كما يصان عن المنفرد.

وكذا نقول: يجب القصاص بالجارح لحكمة الزجر وعصمة الدماء، فالمثقل في معنى الجارح بالإضافة إلى هذه العلة، فهذه تعليلات معقولة في هذه الأسباب، لا فرق بينها وبين تعليل تحريم الخمر بالشدة وتعليل ولاية الصغر بالعجز، ومنع الحكم بالغضب.

* * *

اعتراض على ذلك

قوله: **(وقولهم: الزجر ثمرة إنما تحصل بعد الحكم فكيف تكون علة؟)**.

ش: أقول: اعترض معترض قائلاً: إنما نمنع من ذلك، والمانع منه: أن الزجر حكمة، وهي: ثمرة، وإنما تحصل الثمرة بعد القصاص، وتتأخر عنه، فكيف تكون علة وجوب القصاص، بل علة وجوب القصاص القتل.

أي: أن الردع والزجر حكمة القصاص، وهي: ثمرة، ومعروف أن الثمرة لا تحصل إلاَّ بعد القصاص، فلا يمكن أن تكون هي علة وجوب القصاص، بل تكون العلة هي: القتل العمد العدوان.

* * *

جـوابـه

قوله: (قلنا: الحاجة إلى الزجر هي العلة؛ لكون القتل سبباً دون نفس الزجر، والحاجة سابقة وإن تأخر الزجر كما يقال: خرج الأمير للقاء زيد، ولقاء زيد بعد خروجه، لكن الحاجة إلى اللقاء علة باعثة على الخروج سابقة عليه، كذلك ها هنا الحاجة إلى العصمة هي الباعثة، وهي مقدمة).

ش: **أقول**: يجاب عن ذلك الاعتراض بأن يقال: نسلِّم أن علة وجوب القصاص: القتل العمد العدوان، لكن علة كون القتل علة للقصاص: هي: الحاجة إلى الزجر، والحاجة إلى الزجر هي العلة، دون نفس الزجر، والحاجة سابقة، وحصول الزجر هو المتأخر؛ إذ يقال: خرج الأمير من البلد لأجل لقاء زيد، ولقاء زيد يقع بعد خروجه، لكن تكون الحاجة إلى اللقاء علة باعثة على الخروج سابقة عليه، وإنما المتأخر نفس اللقاء.

فكذلك هنا الحاجة إلى عصمة الدماء هي الباعثة للشرع على جعل القتل سبباً للقصاص. والله أعلم.

* * *

القياس في الشروط والموانع

كما أجزنا القياس في الأسباب ـ كما سبق ـ كذلك يجوز القياس في الشروط والموانع.

والقياس في الشروط معناه: أن الشرط هو: ما يلزم من عدمه العدم، ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم لذاته.

فعدم الشرط سبب لعدم الحكم كقياس شرطية طهارة المكان على الوضوء للصلاة؛ لأنه شرط فيها، ولا تحقق بدونه، فكذلك شرطية طهارة المكان لا تحقق الصلاة بدونه بجامع أن في كل تنزيه لعبادة الله.

وكذلك تشترط النية في الوضوء قياساً على اشتراطها في التيمم، بجامع أن كلاً طهارة مقصودة يتميز بها العبادة عن العادة.

والقياس في الموانع معناه: أن المانع لما كان وجوده سبباً لعدم الحكم فإنه إذا وجد في شيء لم ينص عليه فإنه يكون سبباً لعدم الحكم؛ قياساً على وجوده في الصورة التي نص فيها على الحكم.

فمثلاً: أسقط الشارع الحكيم عن الحائض الصلاة، لوجود الحيض فيقاس عليه النفاس في وجوب إسقاط الصلاة عنها بجامع أن كلاً منهما أذى وقذر يجب تنزيه المصلي عنه.

الدليل على ذلك

ويدل على جواز القياس في الشروط والموانع نفس الأدلة التي دلت على جواز القياس في الأسباب كما سبق بيانه.

* * *

القياس في الكفارات والحدود

القياس في الكفارات: كقياس الأكل في نهار رمضان عمداً من غير عذر على الجماع في نهار رمضان في ثبوت الكفارة في الأكل، كما ثبت في الجماع بجامع إفساد الصوم المحترم.

وكقياس القتل العمد على القتل الخطأ في ثبوت الكفارة في القتل العمد، كما ثبتت في القتل الخطأ بجامع إزهاق الروح والقتل بغير حق في كل.

والقياس في الحدود كقياس النباش ـ وهو الذي ينبش القبور ليأخذ الأكفان وما فيها ـ على السارق في وجوب القطع بجامع أخذ مال الغير خفية من حرزه.

وكقياس اللائط على الزاني في وجوب الحد بجامع إيلاج فرج في فرج محرم شرعاً.

فهل يجوز مثل ذلك القياس، أي: هل يجوز القياس في الكفارات والحدود أو لا؟ على مذهبين:

المذهب الأول

قوله: **(فصل: ويجري القياس في الكفارات والحدود، وهو قول الشافعية)**.

ش: **أقول**: المذهب الأول: أنه يجوز القياس في الحدود والكفارات، ولا مانع منه إذا علمت العلة.

ذهب إلى هذا الحنابلة والشافعية، وجمهور العلماء.

* * *

المذهب الثاني

قوله: **(وأنكره الحنفية)**.

ش: **أقول**: المذهب الثاني: لا يجوز القياس في الحدود والكفارات ذهب إلى هذا الحنفية.

أدلة أصحاب المذهب الثاني

لقد استدل أصحاب المذهب الثاني على عدم جواز إثبات الحدود والكفارات بالقياس بأدلة، إليك أهمها:

* * *

الدليـل الأول

قوله: (لأن الكفارات والحدود وضعت لتكفير المأثم والزجر والردع عن المعاصي، والقدر الذي يحصل ذلك به من غير زيادة أمر استأثر الله بعلمه).

ش: **أقول**: الدليل الأول ــ من الأدلة على عدم جواز القياس في الحدود والكفارات ــ: أن الحد شرع للردع والزجر عن المعاصي، والكفارات وضعت لتكفير المأثم والذنب والتطهير، وما يقع به الزجر والردع عن المعاصي، وما يتعلق به التكفير عن المأثم وتطهيره من غير زيادة ولا نقصان أمر لا نعلمه حقيقة، بل هذا من الأمور التي استأثر الله ــ تعالى ــ بعلمه.

* * *

الدليـل الثـاني

قوله: (وكذلك الحكم بمقدار معلوم في الصلاة، والزكاة، والمياه لا يعلمه إلاَّ الله ــ تعالى ــ فلم يجز الإقدام عليه بالقياس).

ش: **أقول**: الدليل الثاني ــ من الأدلة على عدم جواز القياس في الحدود والكفارات ــ: أن الصلاة والزكاة والمياه لم يجز إجراء القياس عليها؛ لأنها اشتملت على أعداد وتقادير لم نعقل معناها، فكذلك الحدود والكفارات لا يجوز فيها القياس لاشتمالها على تقديرات لا تعقل معناها كعدد المائة في الزنا، والثمانين في القذف، ومعروف أن ما لا يعقل المعنى فيه ولا تدرك علته لا يجوز القياس عليه.

* * *

الدليـل الثــالث

قوله: (ولأن الحديد يدرأ بالشبهة، والقياس لا يخلو من الشبهة).

ش: **أقول:** الدليل الثالث ــ من الأدلة على عدم جواز القياس في الحدود والكفارات ــ : أن القياس يفيد الظن، والظن يدخله احتمال الخطأ، فيكون شبهة، فلا يصح أن يثبت به الحد؛ لأن الحدود تدفع بالشبهات لما روي عن النبـي ﷺ أنه قال: «ادرءوا الحدود بالشبهات».

وكذلك الكفارات فيها شائبة العقوبة فهي مما يدخلها احتمال الخطأ فتدفع بالشبهات، فينتج: أنه لا قياس في الحدود والكفارات.

ويمكن أن تقول ــ في هذا الدليل ــ : إن القياس فيه شبهة، وكل ما فيه شبهة لا يجوز إثبات الحدود والكفارات به، فلا يجوز إثباتهما بالقياس، وهو المطلوب.

* * *

أدلة أصحاب المذهب الأول

لقد استدل أصحاب المذهب الأول وهم الجمهور على جواز إثبات الحدود والكفارات بالقياس بأدلة، منها:

الدليـل الأول

قوله: (لنا: ما تقدم في المسألة التي قبلها من أنه يجري فيه قياس التنقيح).

ش: **أقـول:** الـدليـل الأول ــعلـى جـواز القيـاس فـي الحـدود والكفارات ــ : أن القياس يجري في تنقيح مناط الحكم، فنقول: قياس اللائط على الزاني كقياس الأكل على الجماع في إيجاب الكفارة، فإنا نعرف

أن وصف كونه زنا لا يؤثر، بل يحذفه المجتهد، والمؤثر الحقيقي هو: كونه إيلاج فرج في فرج محرم شرعاً مشتهى طبعاً.

وقياس تنقيح المناط قد أقر به أبو حنيفة وأكثر أصحابه كما سبق بيانه.

* * *

الدليل الثاني

قوله: (ولأنه حكم من أحكام الشرع عقلت علته فجرى فيه القياس كبقية الأحكام).

ش: أقول: الدليل الثاني ــ على جواز القياس في الحدود والكفارات ــ : أن أدلة حجية القياس ــ من إجماع الصحابة، والكتاب، والسنة، والمعقول كما سبقت ــ دلت دلالة واضحة على أن القياس يجري في جميع الأحكام الشرعية بشرط: معرفة علة تشريع الحكم في المقاس عليه، واستكمال شروط القياس الأخرى، فلم تفرق تلك الأدلة بين حكم وحكم.

فيكون القول بأن القياس حجة في بعض الأحكام وليس بحجة في بعضها الآخر إما تخصيص للعام، أو تقييد للمطلق، وقد اتفق العلماء على أن التخصيص والتقييد لا بدَّ له من دليل، وحيث إنه لا دليل لكل منهما فإن أدلة حجية القياس تبقى على عمومها وعلى إطلاقها، فيكون القياس يجري في جميع الأحكام ــ بعد استكمال جميع شروطه ــ .

والحدود والكفارات من جملة الأحكام فعلى هذا يجري القياس فيها إذا فهمنا وعقلنا علة تشريع الحكم فيها كبقية الأحكام الشرعية.

* * *

الجواب عن أدلة أصحاب المذهب الثاني

لقد أجاب أصحاب المذهب الأول عن أدلة أصحاب المذهب الثاني بما يلي:

أولاً:

قوله: **(وما ذكروه يبطل بسائر الأحكام، فإنها شرعت لمصالح العباد، والقياس يجري فيها، ولو ساغ ما ذكروه لساغ لنفاة القياس في الجملة).**

ش: **أقول**: لما قال أصحاب المذهب الثاني ـ في دليلهم الأول ـ: «إن الكفارات والحدود قد وضعت للتكفير، والزجر، وعلم ما يحصل به التكفير والزجر قد استأثر به الله ـ تعالى ـ؛ لأنه يعلم ما يصلح به العباد».

أجاب أصحاب المذهب الأول عن ذلك بقولهم:

إن هذا الكلام الذي ذكرتموه لو كان طريقاً في نفي القياس في الحدود والكفارات لوجب أن يجعل مثل هذا طريقاً في نفي القياس في جميع الأحكام كما فعله نفاة القياس، حيث قالوا: إن الأحكام شرعت لمصلحة المكلفين، والمصلحة لا يعلمها إلاَّ الله ـ تعالى ـ فيجب أن لا يعمل فيها بالقياس، ولما بطل هذا في نفي القياس في جميع الأحكام بطل في نفي القياس في الحدود والكفارات، فينتج جواز جريان القياس فيها.

* * *

ثانياً:

قوله: **(ولأننا إنما نقيس إذا علمنا الأصل، ويثبت ذلك عندنا بالقياس فيصير كالتوقيف، فأما ما لا نعلمه كأعداد الركعات ونحوه فلا يجري القياس فيه).**

ش: **أقول**: لما قال أصحاب المذهب الثاني ـ في دليلهم الثاني ـ : «إن الكفارات والحدود لما اشتملت على تقديرات لا ندرك معناها فلم يجز القياس فيها كما لم يجز القياس في الصلاة، والزكاة ونحوه لذلك».

أجاب أصحاب المذهب الأول عن ذلك بقولهم: إن هذه دعوى لا دليل عليها، بل الدليل قام على خلافها وذلك أنه من الممكن أن يشرع الشارع الحد، أو الكفارة لمعنى مناسب، ثم يوجد ذلك المعنى المناسب في شيء آخر، فتكون معقولية التقادير غير ممتنعة.

وقد ثبت تعقل المعنى بالفعل في بعض الصور، ووقع القياس فيها لذلك، من ذلك: قياس النباش على السارق في القطع بجامع أخذ مال غيره خفية من حرز مثله.

ومنها: قياس القتل بالمثقل على القتل بالمحدد في وجوب القصاص بجامع إزهاق نفس بغير حق.

ومنها: قياس القاتل عمداً عدواناً على القاتل خطأ في وجوب الكفارة بجامع القتل بغير حق.

فهذه الأمثلة ونحوها يجري القياس فيها، وذلك بسبب إدراكنا للعلة التي من أجلها شرع الحكم.

وأما ما لا يدرك فيه المعنى المناسب فلا خلاف في أنه لا يجوز القياس فيه؛ لأنه فقد ركناً من أهم أركان القياس، وهي: العلة.

* * *

ثالثاً:

قوله: (وقولهم: «إن في القياس شبهة»، قلنا: يبطل بخبر الواحد، والشهادة، والظاهر: أنه يثبت به الحد مع وجود الاحتمال فيه).

ش: **أقول**: لما قال أصحاب المذهب الثاني ـ في دليلهم الثالث ـ: «إن الحد يدرأ بالشبهة، والقياس لا يخلو من شبهة؛ لأن القياس لا يفيد إلاَّ الظن، والظن يدخله احتمال الخطأ فيكون شبهة».

أجاب أصحاب المذهب الأول عن ذلك بقولهم: لا نسلم أن مجرد الظن يكون شبهة يمنع من إجراء القياس في الحدود والكفارات مع ظهور الظن الغالب؛ لأنه لو كان مطلق الظن مانعاً من إقامة الحد لما وجب هذا الحد بالأدلة الظنية كأخبار الآحاد، وظواهر النصوص، والشهادات وما شابهها، فخبر الواحد يجوز عليه الخطأ، ومع ذلك يثبت به الحد، وكذلك الشهود يجوز عليهم الكذب ومع ذلك تقبل شهادتهم، وكذلك يقبل تقويم المقوم في نصاب السرقة مع جواز الخطأ فيه، فإذا لم يكن ذلك شبهة في الحدود فكذلك القياس تثبت به الحدود والكفارات ولا فرق.

تنبيه: لقد أفردت هذه المسألة بمصنف مستقل ذكرت المذهبين وأدلة كل مذهب مع الترجيح، ومناقشة القول المرجوح، ثم ذكرت عدداً من المسائل الفقهية تبين من خلالها أثر الخلاف في هذه المسألة، وأسميت ذلك المصنف بـ: «إثبات العقوبات بالقياس»، فراجعه إن شئت فهو مطبوع متداول.

* * *

القياس في الرخص

المراد من ذلك: إذا شرعت رخصة لعذر مخصوص، ووجد ما يشبه هذا العذر في شيء آخر فهل نحكم على هذا الشيء بأنه رخصة قياساً على الأول للاتفاق في العلة؟

فمثلاً: سفر الطاعة يباح الفطر فيه، لعذر ــ وهو السفر الذي هو مظنة المشقة ــ فهل الإنسان إذا سافر سفر معصية يباح له الفطر؛ قياساً على سفر الطاعة بجامع أن كلاً منهما مسافر؟

وكذلك: الحجر يجوز الاستجمار به وإن كان لا يزيل كل النجو وهذه رخصة، فهل يجوز أن يقاس غير الحجر عليه بجامع أن كلاً منهما جامد ظاهر قامع ينقي المحل؟

لقد اختلف العلماء في ذلك على مذهبين:

المـذهب الأول

يجوز إثبات الرخص بالقياس، أي: يجري القياس في الرخصة ولا مانع منه بشرط: معرفتنا للعلة التي من أجلها شرعت الرخصة المقاس عليها.

ذهب إلى ذلك جمهور العلماء، مستدلين بما يلي:

الدليـل الأول

عموم الأدلة المثبتة لحجية القياس ــ التي سبق ذكرها بالتفصيل ــ حيث إنها دلت على أن القياس يجري في جميع الأحكام الشرعية إذا عرفت العلة واستكملت جميع شروط القياس، فإنها لم تفرق بين حكم وحكم، وبما أن الرخصة حكم من الأحكام الشرعية فإنها تدخل في هذا العموم.

الدليـل الثـاني

أن خبر الواحد تثبت به الرخص، وإن كان طريقه غلبة الظن، ويجوز فيه الخطأ والسهو، فكذلك يجوز أن تثبت الرخص بالقياس، وإن كان طريقه الظن.

* * *

المـذهب الثـاني

لا يجوز القياس في الرخص، أي: لا يجري القياس في الرخص.

ذهب إلى ذلك الحنفية، وهو قول للإمام الشافعي، وهو قول للإمام مالك.

أدلة هذا المذهب:

الدليـل الأول

أن الرخص مخالفة للدليل، فالقول بالقياس عليها يؤدي ويفضي إلى كثرة مخالفة الدليل فوجب أن لا يجوز.

جـوابـه

أن الدليل إنما يخالفه صاحب الشرع لمصلحة تزيد على مصلحة ذلك الدليل؛ عملاً بالاستقراء، وتقديم الأرجح هو شأن صاحب الشرع، فإذا وجدنا تلك المصلحة التي خولف الدليل لأجلها في صورة أخرى وجب أن يخالف الدليل بها عملاً برجحانها، فنحن ـ حينئذٍ ـ أكثرنا موافقة الدليل لا مخالفته.

* * *

الدليـل الثـاني

إننا لا نعلم المصلحة التي شرعت هذه الرخصة من أجلها فلا يعلمها إلاَّ الله ـ تعالى ـ لذلك لا يتعدى بها عن مواردها فلا تثبت بالقياس.

جـوابـه

أن هذا لو كان طريقاً في نفي القياس في الرخص لوجب أن يكون طريقاً في نفي القياس في جميع الأحكام كما فعله نفاة القياس، حيث قالوا:

إن الأحكام شرعت لمصلحة المكلفين، والمصلحة لا يعلمها إلاَّ الله ـ تعالى ـ فيجب أن لا يعمل فيها بالقياس، ولما بطل هذا في نفي القياس في جميع الأحكام بطل في نفي القياس في الرخص، فينتج: جواز جريان القياس فيها، ثم إننا لا نقيس في الرخص إلاَّ إذا علمنا العلة التي من أجلها شرع الحكم، إما إذا جهلنا ذلك فلا يقاس.

تنبيه: هناك أدلة أخرى للمذهبين فراجعها مع المناقشة والترجيح، وثمرة الخلاف في كتاب قد صنفته وأسميته بـ: «الرخص الشرعية وإثباتها بالقياس».

* * *

إجراء القياس في النفي

أقسام النفي

قوله: (مسألة: والنفي على ضربين).

ش: **أقول**: النفي على ضربين، هما:

الضرب الأول: نفي طارىء.

الضرب الثاني: نفي أصلي.

وإليك بيانهما:

الضرب الأول: النفي الطارىء

قوله: (**طارىء كبراءة الذمة من الدين، فهو حكم شرعي يجري فيه قياس العلة، وقياس الدلالة كالإثبات**).

ش: **أقول**: الضرب الأول: النفي الطارىء: وهو النفي الحادث المتجدد بعد عدمه.

مثاله: براءة الذمة من الدين بعد ثبوته فيها.

فهذا يجري فيه قياس العلة وقياس الدلالة؛ وذلك لأنه حكم شرعي، فيكون كالإثبات الشرعي، وذلك لأن النفي الطارىء بالشرع له خواص وأوصاف يستدل بانتفائها على انتفائه، ويستدل بوجود آثارها على وجوده.

مثال قياس العلة في النفي الطارىء: أن الأداء هو علة براءة الذمة من دين الآدمي، فليكن أداء العبادات علة لبراءة الذمة منها لأن العبادات هي دين الله ــ تعالى ــ .

ومثال قياس الدلالة في النفي الطارىء: أن يقال: من خواص براءة الذمة من الدين أن لا يطالب به أدائه، فوجدت هذه الخاصية فدل على وجود براءة الذمة.

* * *

الضرب الثاني: النفي الأصلي

قوله: (ونفي أصلي، وهو البقاء على ما كان قبل ورود الشرع كانتفاء صلاة سادسة، فهو منفي باستصحاب موجب العقل، فلا يجري فيه قياس العلة؛ لأنه لا موجب له قبل ورود السمع، فليس بحكم شرعي حتى تطلب له علة شرعية، بل هو نفي حكم الشرع، ولا علة له إنما العلة لما يتجدد، لكن يجري فيه قياس الدلالة، وهو: أن يستدل بانتفاء حكم شيء على انتفائه عن مثله، ويكون ذلك ضم دليل إلى دليل هو استصحاب الحال. والله أعلم).

ش: **أقول**: الضرب الثاني: النفي الأصلي، وهو: ما لم يتقدمه ثبوت، وهو: البقاء على ما كان قبل ورود الشرع.

مثاله: انتفاء صلاة سادسة، وصوم شوال، وحج ثان في العمر، فهذا لا يجري فيه قياس العلة، بل يجري فيه قياس الدلالة، وقياس الدلالة هو:

أن يستدل بانتفاء الحكم على الشيء على انتفائه عن مثله، كقولنا: لم تجب صلاة سادسة؛ لما فيه من المفسدة في نظر الشارع، ووجوب ستة من شوال، أو حج ثانٍ فيه مثل تلك المفسدة فينبغي أن لا يجب، فنحن هنا قسنا انتفاء أحد الحكمين على انتفاء الآخر، ويكون ذلك ضم دليل إلى دليل آخر، وإلاَّ فهو باستصحاب موجب العقل النافي للأحكام قبل ورود الشرع مستغنٍ عن الاستدلال بالنظر.

أما قياس العلة فلا يجري في النفي الأصلي؛ لأن الصلاة السادسة، وصوم شوال انتفى وجوبهما؛ لأنه لا موجب لهما لما كان قبل ورود الشرع، وليس ذلك حكماً حادثاً سمعياً حتى تطلب له علة شرعية، بل ليس ذلك من أحكام الشرع، بل هو نفي لحكم الشرع، ولا علة له، وإنما العلة لما يتجدد، بعد عدمه وهذا النفي ثابت بالأصالة.

* * *

الأسئلة الواردة على القياس

أو: قوادح القياس

أو: الاعتراضات الموجهة إلى القياس

هذه العناوين قد وردت في كتب الأصول. وإليك بيان ما يتعلق بها:

الأسئلة جمع سؤال، والسؤال هو: الطلب.

والسؤال: إما سؤال الاستفادة كسؤال المتعلم للعالم كيف يكون، وسؤال المعترض للمستدل: لم قلت هذا؟ وهو طلب الفائدة، أو الدليل.

والقوادح: جمع قادح، وهو: ما يقدح في الدليل من حيث العلة أو غيرها.

والاعتراضات: جمع اعتراض، وهو: الشيء الذي يقيمه المعترض للاعتراض به على ما ذكره المستدل.

والمراد بالمستدل: من نصب نفسه لإثبات حكم الواقعة معللاً ومستدلاً.

والمراد بالمعترض: من نصب نفسه لنفي هذا الحكم سائلاً، أو معترضاً.

وهذه القوادح، أو الأسئلة، أو الاعتراضات ترجع إلى منع مقدمة من المقدمات، أو معارضة في الحكم، فمتى حصل الجواب عنها فقد تم الدليل، ولم يبق للمعترض مجال.

* * *

ذكر القوادح والأسئلة سرداً

قوله: (**فصل: قال بعض أهل العلم: يتوجه على القياس اثنا عشر سؤالاً: الاستفسار، وفساد الاعتبار، وفساد الوضع، والمنع، والتقسيم، والمطالبة، والنقض، والقول بالموجب، والقلب، وعدم التأثير، والمعارضة، والتركيب**).

ش: **أقول**: لقد حصر ابن قدامة القوادح والأسئلة في اثني عشر سؤالاً، أو قادحاً، وقد ذكرها سرداً كما هو واضح.

وبعض العلماء أوصلها إلى خمسة وعشرين، وبعضهم جعلها عشرة، وجعل الباقي راجعة إليها، ولم يذكر الاستفسار، والتركيب.

وجعلها فخر الدين الرازي أربعة، هي: النقض، وعدم التأثير، والقول بالموجب، والقلب.

وجعلها القاضي البيضاوي ستة، هي: النقض، وعدم التأثير، والكسر، والقلب، والقول بالموجب، والفرق.

وهذه طريقة ومنهج الجمهور ــ وهم الحنابلة والشافعية والمالكية ــ في عرضهم وذكرهم للقوادح والأسئلة والاعتراضات.

أما الحنفية فكان منهجهم في عرضهم لتلك الأسئلة والقوادح يختلف عن منهج الجمهور؛ حيث كان منهجهم يعتمد على تقسيم العلل إلى نوعين: «طردية» و «مؤثرة».

أما العلل الطردية ــ ويراد بها عندهم: العلل التي تثبت عليتها بالدوران أو الإحالة ــ فقد ذكروا وجوهاً أربعة لدفعها، وهي: القول بموجب العلة، ثم الممانعة، ثم بيان فساد الوضع، ثم المناقضة.

وأما العلل المؤثرة فقد ذكروا لها طريقين لدفعها: فاسد وصحيح.

أما الأول ــ وهو الطريق الفاسد ــ فله أوجه أربعة: المناقضة، وفساد الوضع، وقيام الحكم مع عدم العلة، والفرق بين الفرع والأصل.

أما الثاني ــ وهو الطريق الصحيح ــ فله أوجه أربعة أيضاً: الممانعة، والقلب المبطل، ، والعكس الكاسر، والمعارضة بعلة أخرى.

وهذا كله مفصل في كتب الحنفية ــ وهو خاص في الاعتراضات على العلة ــ .

أما طريقة ابن قدامة فهي طريقة الجمهور في تناول الأسئلة وقوادح القياسي، وإليك بيان كل واحد من تلك الأسئلة مع الأمثلة:

* * *

السؤال الأول: الاستفسار

قوله: (**أما الاستفسار فيتوجه على المجمل، وعلى المعترض: إثبات الإجمال، ويكفيه في إثباته: بيان احتمالين في اللفظ، ولا يلزمه بيان المساواة بينهما؛ لأنه ليس في وسعه ذلك**).

ش: **أقول**: السؤال الأول: الاستفسار: وهو: طلب معنى اللفظ لإجمال، أو غرابة.

أي: أن يطلب المعترض من المستدل بيان معنى اللفظ الذي أورده في قياسه.

فيبين المعترض ويثبت أنه ورد في قياس المستدل لفظ يحتمل معنيين في نظره، فيطلب من المستدل والقائس بيان مراده.

ولا يلزم المعترض إذا بين كون اللفظ محتملاً: بيان تساوي الاحتمالات؛ لعسره.

وقد جعل ابن قدامة سؤال الاستفسار هو الأول، وما عداه متأخر عنه؛ لكونه فرعاً على فهم معنى اللفظ.

والصيغ التي يستعملها المعترض هنا ــ هي صيغ الاستفهام: كالهمزة، وأي، وما، وهل، وأين، وكم، وكيف، ومن، ومتى، وأشهر الصيغ التي تستعمل في هذا الموضع: الثلاث الأول، وهي: «الهمزة، وما، وأي».

* * *

كيف يجاب عن سؤال الاستفسار؟

قوله: (**وجوابه بمنع تعدد الاحتمال أو بترجيح أحدهما**).

ش: **أقول**: يكون جواب المستدل والقائس عن قول المعترض في سؤال الاستفسار بأحد طريقين:

الطريق الأول: أن يمنع المستدل احتمال اللفظ للمعنيين اللذين ذكرهما المعترض، وذلك بأن يقول: لا أسلم أن اللفظ الذي أوردته لا يحتمل معنى واحداً، ويبين ذلك بنقله كلام أئمة اللغة.

مثاله: قال المستدل ــ لكون الحيض مانعاً من صحة الطواف ــ قرء تحرم معه الصلاة فحرم معه الطواف قياساً عليها.

فيقول: المعترض بالاستفسار: إن قياسك الطواف على الصلاة قد اشتمل على لفظ مجمل ــ وهو لفظ قرء ــ ؛ لأنه يحتمل أن يراد به الحيض، ويحتمل أن يراد به الطهر فما الذي تريده منهما بهذا اللفظ.

فيجيب المستدل بقوله: أمنع كون لفظ «قرء» يحتمل أكثر من معنى؛ لأنه لا يطلق في اللغة إلاَّ على معنى واحد هو: الحيض.

الطريق الثاني: أن يُقر المستدل احتمال ذلك اللفظ لمعنيين، ولكنه يبين أن لفظه ظاهر في الدلالة على مقصوده.

ويبين أن ذلك ظاهر من جهة الشرع، أو من جهة العرف أو من جهة اللغة، ومن أمثلة ذلك:

أن يقول المستدل: الوضوء قربة فوجبت له النية قياساً على غيره من القرب كالصلاة.

فيقول المعترض: قد اشتمل قياسك هذا على لفظ مجمل ــ هو: قولك: الوضوء؛ لأنه يحتمل أن يقصد به الوضوء اللغوي، أو الأفعال المخصوصة، وهو معنى شرعي فأي المعنيين تريد بهذا اللفظ.

فيقول المستدل ــ مجيباً ــ : إن لفظ «الوضوء» الوارد في القياس الذي استعملته ظاهر الدلالة على أن المراد به الأفعال المخصوصة شرعاً؛ لأن لفظ «الوضوء» لا يتبادر إلى الذهن عند إطلاقه إلاَّ المعنى الشرعي.

مثال الجواب عن اللفظ إذا كان اللفظ غريباً: قول المستدل: لا يحل صيد الكلب غير المعلم؛ لأنه خراش فلا تحل فريسته كالسيد.

فيقول المعترض: لقد اشتمل قياسك هذا على لفظين غريبين هما: «خراش» و «السيد»، فما الذي تريده؟

فيقول المستدل ــ مجيباً ــ : أريد لفظ «خراش» هو: الكلب، وأريد بلفظ «السيد»: الذئب.

* * *

السؤال الثاني: فساد الاعتبار

قوله: **(السؤال الثاني: فساد الاعتبار، وهو: أن يقول: هذا قياس يخالف نصاً، فيكون باطلاً؛ فإن الصحابة ــ رضي الله عنهم ــ كانوا لا يصيرون إلى القياس مع ظفرهم بالخبر، فإنهم كانوا يجتمعون لطلب الأخبار، ثم بعد حصول اليأس كانوا يعدلون إلى القياس، وقد أخر معاذ ــ رضي الله عنه ــ العمل به عن السنة، فصوبه النبي ﷺ)**.

ش: **أقول**: السؤال الثاني: فساد الاعتبار، هو: أن يقول المعترض للمستدل: إن ما ذكرته من القياس لا يمكن اعتباره في بناء الحكم عليه، لا لفساد في وضع القياس، وتركيبه، بل إنه ــ أي: القياس ــ لا يعتبر لأن حكمه مخالف لدليل من الكتاب، أو السنة أو الإجماع.

ومعروف أن القياس إذا خالف نصاً من كتاب، أو سنة، أو إجماعاً، فإن القياس لا يعتبر ولا ينظر إليه؛ لأمرين:

الأمر الأول: إجماع الصحابة؛ فقد كانوا ــ رضي الله عنهم ــ يقولون بالقياس ويقرون به، ويستنبطون أحكام بعض الحوادث المتجددة عن طريقه، ولكن بشرط: أن لا يجدوا حكماً للحادثة في كتاب أو سنة.

أي: أنه إذا حدثت حادثة فإنهم يطلبون حكمها في الكتاب، فإن لم يجدوا بحثوا عن ذلك في السنة، وإذا لم يجدوا استعملوا القياس.

الأمر الثاني: حديث معاذ ــ السابق الذكر في حجية القياس ــ فقد جعل القياس في المرتبة الثالثة بعد الكتاب والسنة، فصوبه النبي ﷺ.

هذا ما قاله المعترض مخاطباً به المستدل والقائس.

وقد سمي بفساد الاعتبار؛ لأن اعتبار القياس مع النص والإجماع اعتبار له مع دليل أقوى منه، وهو اعتبار فاسد للأمرين السابقين.

* * *

كيف يجاب عن سؤال فساد الاعتبار؟

قوله: **(والجواب من وجهين: أحدهما: أن يبين عدم المعارضة، والثاني: بيان أن القياس الذي استند إليه من قبيل ما يجب تقديمه على المعارض المذكور)**.

ش: **أقول**: يمكن للمستدل والقائس أن يجيب عن سؤال فساد الاعتبار بأحد جوابين:

الجواب الأول: أن يبين المستدل ــ وهو القائس ــ أن القياس الذي استعمله لا يعارض النص، أو الإجماع الذي ذكره المعترض.

أي: يمنع المستدل النص الذي ادعى المعترض أن القياس على خلافه.

الجواب الثاني: أن يبين المستدل أن قياسه مقدم على النص الذي ذكره المعترض.

فيقول المستدل: إن قياسي أقوى من هذا النص، أو الإجماع الذي عارضه في نظرك أيها المعترض.

وإليك تفصيل ذلك مع الأمثلة:

إذا استدل مستدل بقياس، ثم عارضه معترض، وقدح فيه وقال: إن قياسك هذا مخالف لآية كذا من الكتاب، فإن المستدل يجيب عن ذلك بإيراد المناقشات التي ترد على الاستدلال بالكتاب كما لو كان الاستدلال بالكتاب مبتدأ.

فيقول المستدل: إن الآية التي زعمت بأنها تعارض قياسي منسوخة.

أو يورد المستدل الآية على قراءة أخرى توافق قياسه، وتبطل بتلك القراءة معارضتها للقياس.

أو يقوم المستدل بتأويل الآية بأن يحملها على معنى غير ظاهر بدليل يقتضي هذا الحمل مما يجعلها موافقة للقياس، لا مخالفة له.

أو يبين المستدل أن هذه الآية ــ التي عارضت القياس على زعم المعترض ــ دلت بعموم قد خصص، وهو لا يرى الاستدلال بالعموم الذي خصص.

أو يبين المستدل أن هذه الآية معارضة بآية أخرى هي كذا، فتعارضت الآيتان فلم يتم الاستدلال بهما، وسلم القياس.

أو يقول المستدل: أنا أقول بموجب تلك الآية إلاَّ أن مدلولها لا ينافي قياسي.

أو يمنع كون تلك الآية ظاهرة الدلالة. وهكذا إلى آخر الاعتراضات التي يمكن أن توجه إلى الاستدلال بالكتاب.

فمثلاً: قال المستدل: ذبح تارك التسمية عمداً يحل الذبيحة؛ لأنه ذبح صدر من أهله وارداً على محله فأحل الذبيحة؛ قياساً على ذبح الناسي.

فيقول المعترض: هذا قياس فاسد الاعتبار؛ لأنه خالف آية، وهي قوله تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا۟ مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ ٱسْمُ ٱللَّهِ عَلَيْهِ﴾ [الأنعام: ١٢١]، وتارك التسمية عمداً لم يذكر اسم الله فيدخل تحت هذا العموم.

فيجيب المستدل قائلاً: إن سياق الآية ــ وهو كونه وارداً في شأن غير المسلمين ــ يدل على أنها تحمل على غير المسلم من عبدة الأوثان.

مثـال آخـر:

قال المستدل: يشترط لأداء صوم رمضان تبييت النية، قياساً على صوم القضاء.

فيقـول المعترض: هـذا قيـاس فـاسد الاعتبـار؛ لأنه خالف آية، وهو قـولـه تعـالـى: ﴿وَٱلصَّـٰٓئِمِينَ وَٱلصَّـٰٓئِمَـٰتِ وَٱلْحَـٰفِظِينَ فُرُوجَهُمْ وَٱلْحَـٰفِظَـٰتِ وَٱلذَّٰكِرِينَ ٱللَّهَ كَثِيرًا وَٱلذَّٰكِرَٰتِ أَعَدَّ ٱللَّهُ لَهُم مَّغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا﴾ [الأحزاب: ٣٥].

فيجيب المستدل بقوله: أنا أمنع كون ظاهر الآية دالة على صحة الصوم بدون تبييت النية، لأن الصيام في الآية ورد مطلقاً، وأنا أقيده بما روي عن النبـي ﷺ أنه قال: «من لم يبيت الصيام من الليل فلا صيام له».

أو يقول ــ أي: المستدل ــ : أنا أقول بموجب تلك الآية؛ لأنها دلت على أن الصائم يثاب، وهذا أسلمه وهذا لا ينافي قياسي، لكن الآية لم تدل على أن الصائم بدون تبييت النية لا يلزمه القضاء.

هذا إذا ادعى المعترض أن قياس المستدل مخالف لآية.

أما إذا استدل مستدل بالقياس، ثم عارضه معترض، وقدح فيه قائلاً: إن قياسك هذا مخالف لحديث كذا من السنة، فإن المستدل يجيب عن ذلك

الاعتراض بإيراد المناقشات التي يمكن أن توجه إلى الاستدلال بالسنة، كما لو كان الاستدلال بالسنة مبتدأ.

فيقول المستدل: إن الحديث الذي زعمت ـ أيها المعترض ـ بأنه يعارض قياسي لا أسلمه، ويُعلل ذلك، وتختلف العلل باختلاف المجتهدين والمستدلين.

فيقول ـ مثلاً ـ أنا لا أقبل ذلك الحديث، لكون راويه غير عدل عندي، إما لكونه كثير النسيان، أو لكون هذا الراوي قد خالف ما رواه، أو أنه أنكره، أو لكونه مرسلاً، أو لكونه منسوخاً، أو لكونه اختلفت الرواية فيه، أو لكونه قد عورض بحديث آخر، فيتقابل الحديثان، فسلم قياسي، أو لكونه ضعيفاً، وقياسي أقوى منه، أو نحو ذلك.

فمثلاً: قال المستدل: لا يجوز السلم في الحيوان؛ لأنه غير منضبط؛ قياساً على السلم في المختلطات.

فيعترض المعترض قائلاً: قياسك هذا فاسد الاعتبار؛ لأنه قد خالف حديثاً من السنة، وهو: أن الرسول ﷺ قال: «قد رخص في السلم»، ولفظ «السلم» عام وشامل فيدخل الحيوان في هذا العموم.

فيجيب المستدل قائلاً: إن هـذا الحـديـث مـؤول فحمـل على ما سوى الحيوان مما يمكن ضبطه من المكيل والموزون، دل على ذلك قوله ﷺ: «من أسلف في شيء فليسلف في كـيـل معلوم ووزن معلوم إلى أجل معلوم»، وهذا لا يمكن في الحيوان، فلا يجوز السلم فيه.

* * *

السؤال الثالث: فساد الوضع

قوله: (السؤال الثالث: فساد الوضع، وهو: أن يبين أن الحكم المعلق على العلة تقتضي العلة نقيضه، مثاله: ما لو قال ـ في النكاح بلفظ الهبة ـ: لفظ الهبة ينعقد به غير النكاح، فلا ينعقد به النكاح كالإجارة، فيقال له: هذا تعليق على العلة ضد ما تقتضيه، فإن انعقاد غير النكاح به يقتضي انعقاد النكاح به، لا عدم انعقاده).

ش: **أقول**: السؤال الثالث ـ من الأسئلة والاعتراضات التي ترد على القياس ـ: فساد الوضع.

وهو في الاصطلاح: أن يبين المعترض أن المستدل قد علق على العلة حكماً نقيض ما تقتضيه تلك العلة.

مثاله: أن يقول المستدل: عقد النكاح لا يصح بلفظ الهبة؛ لأن كل لفظ تعقد به غير النكاح لم ينعقد به النكاح؛ قياساً على الإجارة.

فيقول المعترض: قياسك هذا فاسد الوضع؛ لأنك قد رتبت على ما يقتضي الإثبات حكماً بالنفي؛ لأن الانعقاد يعتبر بالانعقاد، لا بعدم الانعقاد، فعلقت على العلة ضد ما تقتضيه.

* * *

كيف يجاب عن سؤال فساد الوضع؟

قوله: (وجوابه من وجهين، أحدهما: أن يدفع قول الخصم: «إنه يقتضي نقيض ذلك»، الثاني: أن يسلم ذلك، ويبين أنه يقتضي ما ذكره من وجه آخر، والحكم على وفقه فيجب تقديمه، لأن الأخذ بما ظهر اعتباره أولى من الأخذ بغيره، فلئن ذكر الخصم لما ذكره أصلاً يشهد له بالاعتبار فهو انتقال إلى سؤال المعارضة).

ش: **أقول**: إن المستدل يمكنه أن يجيب عن ذلك السؤال بأحد جوابين:

الجواب الأول: أن يقول المستدل: لا أسلِّم ما ذكرته ـ أيها المعترض ـ من أن العلة تقتضي نقيض الحكم الذي ذكرته.

الجواب الثاني: أن يقول المستدل: أسلِّم بصحة هذا القدح، ولكن أمنع أن يكون وارداً على قياسي؛ لأني لم أرتب في قياسي إلاَّ ما يقتضيه، لا ضده، وهذا ما ظهر لي اعتباره.

ويمثل له بالمثال السابق الذكر قريباً، ويزاد عليه: أن يجيب المستدل بقوله: إني لم أرتب على المقتضي إلاَّ ما يقتضيه ويوافقه. بيانه:

أن انعقاد غير النكاح ـ وهو غير الهبة ـ بلفظ الهبة يقتضي عدم انعقاد النكاح به؛ لأن مقتضى القياس: أن لفظ الهبة لما انعقد به عقد الهبة اقتضى هذا اختصاص لفظ الهبة بعقدها، فلا ينعقد غير الهبة ـ وهو النكاح ـ بلفظ الهبة، كما في الإجارة، فإنه لما انعقدت بهذا اللفظ اقتضى هذا اختصاصها به، فلا تنعقد إلاَّ به، ولا ينعقد غيرها به، ولو أن العقد انعقد بلفظٍ وضع لغيره للزم من ذلك اختلاط حقائق الأسماء، ولبطل بهذا فائدة وضع الأسماء للمسميات، والتمييز بينها.

فإذا عرفت هذا: كان ما رتبناه على قياسنا هو مقتضى القياس، لا نقيض مقتضاه.

* * *

السؤال الرابع: المنع

قوله: (السؤال الرابع: المنع، ومواقعه أربعة: منع حكم الأصل، ومنع وجود ما يدعيه علة، ومنع كونه علة، ومنع وجوده في الفرع).

ش: **أقول**: السؤال الرابع ـ من الأسئلة والاعتراضات الموجهة إلى القياس ـ: المنع، ويسمى الممانعة، وهو: تكذيب دعوى المستدل، والمنع يختلف باختلاف أنواعه، التي هي:

الأول: منع حكم الأصل.

الثاني: منع وجود ما يدعيه علة.

الثالث: منع كونه علة.

الرابع: منع وجوده العلة في الفرع.

وإليك بيان ذلك بالتفصيل مع الأمثلة، وطريقة الأجوبة، فأقول:

النوع الأول: منع حكم الأصل

قوله: **(وقد اختلف في انفطاع المستدل عند توجه منع حكم الأصل، والصحيح: أنه لا ينقطع على التفصيل الذي ذكرناه)**.

ش: **أقول**: النوع الأول ـ من أنواع المنع، أو الممانعة ـ: أن يمنع المعترض ثبوت حكم الأصل، فيبطل بذلك قياس المستدل عليه.

مثاله: أن يقول المستدل: الخل مائع لا يرفع الحدث فلا يزيل النجاسة كالدهن.

فيقول المعترض: أنا أمنع الحكم في الأصل، فإن الدهن عندي مزيل للنجاسة.

* * *

كيف يجاب عن منع المعترض لحكم الأصل

يمكن للمستدل أن يجيب عن منع المعترض لحكم الأصل بأن يظهر المستدل دليلاً على ثبوت حكم الأصل، من نص أو إجماع، فإذا أقام الدليل على ذلك سلم قياسه من هذا الاعتراض والقادح.

خلاف العلماء في
انقطاع المستدل عند توجه هذا المنع

اختلف العلماء في استمرار المستدل بعد توجه منع المعترض لحكم الأصل، وعدم استمراره لإثبات حكم الفرع على مذاهب:

المذهب الأول ودليله

أن المستدل ينقطع، وذلك لأنه أنشأ الكلام للدلالة على حكم الفرع، على حكم الأصل، فإذا منع المعترض حكم الأصل، فإما أن يشرع المستدل في الدلالة على حكم الأصل، أو لا يشرع.

فإن لم يشرع في الدلالة على حكم الأصل: لم يتم دليله على مقصوده، وهو: انقطاع.

وإن شرع في الدلالة على حكم الأصل: فقد ترك ما كان بصدد الدلالة عليه أولاً ـ وهو حكم الفرع ـ إلى الدلالة على حكم الأصل، ولا معنى للانقطاع سوى ذلك.

وهذا مذهب بعض العلماء.

* * *

المذهب الثاني ودليله

أنه لا ينقطع المستدل بمجرد منع المعترض لحكم الأصل.

وهو الصحيح؛ لأنه إنما أنشأ الدليل على حكم الفرع، إنشاء من يحاول تمشيته وتقريره، وبالدلالة على حكم الأصل يحصل هذا المقصود.

لا أن المستدل تارك لما شرع فيه أولاً ـ وهو: بيان حكم الفرع ـ ولا منع ذلك؛ فإن الحكم في الفرع كما يتوقف على وجود علة الأصل في

الأصل، وكونها علة فيه، وعلى وجودها في الفرع: يتوقف على ثبوت حكم الأصل، وكل ذلك من أركان القياس، ولم يمنع أحد من محاولة تقرير القياس عند منع وجود علة الأصل، ومنع كونها علة فيه، ومنع وجودها في الفرع من الدلالة على محل المنع، وكذلك حكم الأصل ضرورة التساوي بين الكل في افتقار صحة القياس إليه.

وذهب إلى ذلك أكثر العلماء.

* * *

المذهب الثالث

التفصيل بين أن يكون منع المعترض خفياً، وبين أن يكون المنع ظاهراً.

فإن كان المنع ظاهراً انقطع المستدل.

وإن كان المنع خفياً فإن المستدل لا ينقطع؛ لظهور عذره.

ونسب هذا إلى الأستاذ أبي إسحاق الإسفراييني.

* * *

النوع الثاني: منع وجود العلة في الأصل

قوله: **(الثاني: منع وجود ما يدعيه علة في الأصل، فعند ذلك يحتاج المستدل إلى إثباته، فإن كان عقلياً بالاسترواح إلى أدلة العقل، وإن كان محسوساً بالاستناد إلى شهادة الحس، وإن كان شرعياً فبدليل شرعي، وقد يقدر على ذلك بإثبات أثر، أو أمر يلازمه).**

ش: **أقول:** النوع الثاني ــ من أنواع المنع، أو الممانعة ــ: أن يمنع المعترض كون ما يدعيه المستدل علة لحكم الأصل موجوداً في الأصل، فضلاً عن أن يكون هو العلة.

مثال ذلك: أن يقول المستدل ـ يريد أن يمنع من تطهير الدباغ لجلد الكلب ـ : حيوان يغسل الإناء من ولوغه سبعاً، فلا يطهر بالدباغ كالخنزير، فيقول المعترض: لا أسلم أن الخنزير يغسل الإناء من ولوغه سبعاً.

* * *

كيف يجيب المستدل عن منع المعترض وجود العلة في الأصل

يمكن للمستدل أن يجيب عن ذلك السؤال والاستفسار بـ : أن يثبت ـ أي: المستدل ـ وجود ذلك الوصف الذي علل به في ذلك الأصل الذي قاس عليه بدليل شرعي من الكتاب، أو السنة، أو الإجماع.

فإن وجد ذلك الدليل سلم قياسه من الاعتراض المذكور.

وإن لم يجد دليلاً على ثبوت ذلك من شرع أو إجماع: أثبته بالعقل، وذلك كما لو قضى العقل بأن ذلك الوصف غير مفارق لذلك الأصل الذي قاس عليه، ويصحح ذلك بالأدلة العقلية.

وإن لم يجد دليلاً على ثبوت ذلك بالشرع والعقل: أثبته بالحس كوجود طيب الرائحة في المسك، ووجود الحلاوة في العسل.

ومثال ما يجتمع الثلاثة فيه: لو قال المستدل: يجب القصاص في القتل بالمثقل؛ لأنه قتل عمد عدوان.

فإن قال المعترض: لا أسلِّم أنه قتل.

فإن المستدل يجيب عن ذلك بقوله: بل إنه قتل بدليل الحس.

فإن قال المعترض: لا أسلِّم أنه عمد.

فإن المستدل يجيب عن ذلك بقوله: بل إنه قتل عمد وقد علمنا ذلك عن طريق العقل بأمارته.

فإن قال المعترض: لا أسلم أنه عدوان.

فإن المستدل يجيب عن ذلك بقوله بل إنه قتل عدوان بدليل الشرع؛ لأن الشرع قد حرمه.

وللمستدل أن يفسر لفظه بما لا يمكن للخصم منعه، وإن كان احتمال اللفظ بعيداً.

فإن فسَّر المستدل لفظه بماله وجود في الأصل غير أن لفظه لا يحتمله لغة، فإن هذا التفسير لا يقبل، لأنه إذا قبل من كل أحد تفسير لفظه بما لا يحتمله لغة حالة عجزه عن تقرير كلامه أفضى ذلك إلى اضطراب اللغة، وإبطال فائدة وضعها، وهذا لا يجوز فتعين عدم قبوله.

وذهب بعض العلماء إلى أن تفسير المستدل للفظه مقبول وإن لم تحتمله اللغة، وعللوا ذلك بقولهم: إن وضع اللفظ إنما كان لقصد تحصيل المعنى منه، وأن يعرف كل أحد ما في ضميره بواسطة اللفظ المستعمل.

والصحيح هو الأول؛ لما ذكرناه من التعليل.

* * *

النوع الثالث: منع كون الوصف علة

قوله: **(الثالث: منع كونه علة، فيحتاج إلى إثباتها بأحد الطرق التي ذكرناها)**.

ش: أقول: النوع الثالث ــ من أنواع المنع، أو الممانعة ــ : أن يمنع المعترض كون ذلك الوصف علة لذلك الحكم، بعد أن سلم وجود ذلك الوصف في الأصل.

مثاله: أن يقول المستدل في عدم دباغ جلد الكلب: إنه حيوان يُغسل من ولوغه سبعاً، فلا يُقبل جلده الدباغ، لعلة كونه يغسل من ولوغه.

فيعترض المعترض قائلاً: أنا أمنع كون هذا الوصف علة، فأمنع علية كونه يُغسل منه سبعاً؛ لأنه لا مناسبة بين الغسل سبعاً، وقبول الجلد للدباغ.

* * *

كيف يجاب عن منع المعترض كون الوصف علة

يمكن للمستدل أن يجيب عن هذا المنع: بأن يبين علية ذلك الوصف ويثبتها بأحد طرق إثبات العلة الشرعية «مسالك العلة» التي سبق ذكرها، وهي: النص الصريح، وغير الصريح، والإجماع، والوصف المناسب، والسبر، والتقسيم، والدوران.

* * *

خلاف العلماء في قبول هذا المنع من المعترض

لقد اختلف العلماء في قبول هذا السؤال والاعتراض ـ وهو منع المعترض كون الوصف علة ـ على مذهبين:

المذهب الأول

أنه مقبول وهذا هو الصحيح وهو أعظم الأسئلة الواردة على القياس؛ لعموم وروده على كل ما يدعي كونه علة، ولأنه لو لم يقبل مثل ذلك لأدى إلى اللعب في التمسك بكل طرد.

المذهب الثاني

أنه غير مقبول يرجع إلى دعوى اختلال شرط من شروط القياس، وأيضاً فإن المستدل قد استكمل القياس، وهو رد فرع إلى أصل بجامع بينهما.

وأجيب عن ذلك: بأن المراد بالجامع: جامع قد غلب على الظن صحته.

النوع الرابع: منع العلَّة في الفرع

قوله: (الرابع: منع وجود ما ادَّعاه علة في الفرع، ولا بد من بيان ذلك بطريقه).

ش: **أقول**: النوع الرابع ــ من أنواع المنع، أو الممانعة ــ : أن يمنع المعترض من وجود الوصف المعلل به في الفرع.

وجــوابــه

للمستدل أن يجيب عن ذلك بنفس جوابه عن منع المعترض وجود العلة في الأصل. وقد سبق في النوع الثاني، ولا داعي لتكراره.

* * *

السؤال الخامس: التقسيم

قوله: (السؤال الخامس: التقسيم).

ش: **أقول**: السؤال الخامس ــ من الأسئلة والقوادح والاعتراضات على القياس ــ التقسيم:

وحده في الاصطلاح: كون اللفظ متردداً بين احتمالين واختصاص كل احتمال باعتراض مخالف للاعتراض على الآخر.

أو تقول هو: كون اللفظ متردداً بين أمرين: أحدهما ممنوع والآخر مسلم، واللفظ محتمل لهما غير ظاهر في أحدهما.

وبيان ذلك: أن قياس المستدل إذا اشتمل على لفظ محتمل لمعنيين، أو أكثر فإن للمعترض ــ إذا أمكنه ــ أن يردد بينهما، فيقول ــ مثلاً ــ : هذا اللفظ الذي أوردته أيها المستدل في قياسك محتمل لمعنيين: أحدهما

ممنوع، والآخر مسلم، أو محتمل لمعنيين أسلِّم بهما لكن يرد على أحدهما ما لا يمكن الاحتجاج بهذا المعنى معه.

مثال ذلك: أن يقول المستدل: زكاة المال على من لم يبلغ غير واجبة؛ لأنها عبادة، فلم تجب عليه كسائر العبادات.

فيقول المعترض: إن قياسك هذا قد اشتمل على لفظ «عبادة»، وهو محتمل لمعنيين، هما: الأول: أنها عبادة محضة، وهذا ممنوع؛ لأن فيها جانب المؤنة، الثاني: أنها عبادة غير محضة، وهذا مسلِّم، لكنه لا يفيدك في عدم وجوب الزكاة عليه، لأنها عبادة من جهة، ومؤنة من جهة أخرى، فهي واجبة في ماله باعتبارها مؤنة كنفقة الزوجة والأقارب، والولي هو الذي يخرجها.

مثال آخر: أن يقول المستدل ــ في صحيح فقد الماء في الحضر ــ: هذا غير واجد للماء فيجوز له التيمم، لوجود سببه كالمسافر.

فيقول المعترض: إما أن تريد أن تعذر الماء مطلقاً سبب، أو تريد تعذره في السفر.

فالأول ــ وهو: تعذر الماء مطلقاً ــ ممنوع؛ لأن العلة ليست هي التعذر مطلقاً.

والثاني ــ وهو: تعذر الماء في حالة مقيدة بالسفر أو المرض ــ مسلم، لكنه لا يفيدك ــ أيها المستدل ــ ؛ لأن هذا القيد لا يوجد في الفرع وهي حالة الحضر.

مثال ثالث: أن يقول المستدل: الصلاة ممن بلغ في الوقت بعد أدائها وظيفة صحت منه، فلا تلزمه إعادتها كالبالغ.

فيقول المعترض: إن قياسك هذا قد اشتمل على لفظ يحتمل معنيين،

وهو لفظ «صحت»، أولهما: أن تلك الصلاة صحت منه فرضاً، ثانيهما: أنها صحت منه نفلاً.

أما الأول ـ وهو صحتها منه فرضاً ـ فهو ممنوع؛ لأنه غير مخاطب بها فرضاً.

أما الثاني ـ وهو صحتها منه نفلاً ـ فهو مسلَّم، إلاَّ أنه لا يفيدك؛ لأنه لا يقتضي عدم وجوب الإعادة؛ لأن النفل لا يجزي عن الفرض.

* * *

سبب تقديم سؤال التقسيم على سؤال المطالبة

قوله: (**وحقه: أن يقدم على المطالبة؛ إذ فيه منع، والمطالبة: تسليم محض، والمنع بعد التسليم غير مقبول؛ إذ هو رجوع عن ما اعترف به، والتسليم بعد المنع يقبل؛ لأنه اعتراف بما أنكر فيقبل؛ لأنه علته، والإنكار بعد الاعتراف له فلا يقبل**).

ش: **أقول**: لقد قدم سؤال التقسيم ـ الذي سبق معناه ـ على سؤال المطالبة ـ الذي هو: طلب المعترض من المستدل إثبات الدليل على كون ما جعله جامعاً هو العلة، وسيأتي إن شاء الله ـ لسببٍ، وهو: أن سؤال التقسيم منع لوجود العلة ـ وقد سبق ذلك ـ .

أما المطالبة فهو تسليم خالص، وذلك لأن المعترض: إذا قال: ما الدليل على أن الجامع الذي ذكرته هو علة الحكم، فإن هذا يتضمن تسليم وجود الجامع المذكور.

إذن يكون المنع ـ وهو التقسيم ـ قبل التسليم ـ وهو المطالبة ـ ؛ لأن التسليم بعد المنع مقبول، وأما المنع بعد التسليم فغير مقبول.

أي: أن التسليم بعد المنع يقبل؛ لأنه اعتراف بما منعه أولاً، أما

الإنكار بعد الاعتراف فلا يقبل. وهو واضح.

* * *

شروط صحة التقسيم

قوله: **(ويُشترط لصحته شرطان)**.

ش: **أقول**: اشترط العلماء لصحة التقسيم شرطين هما:

الشـرط الأول

قوله: **(أحدهما: أن يكون ما ذكره المستدل منقسماً إلى ما يمنع ويُسلَّم، فلو أورد ذلك بذكر زيادة في الدليل على ما ذكره المستدل فلا يصح؛ لأنه يمهد لنفسه شيئاً، ثم يوجه الاعتراض، فحينئذٍ يكون مناظراً مع نفسه، لا مع خصمه)**.

ش: **أقول**: الشرط الأول ـ مما يُشترط لصحة التقسيم ـ: أن يكون لفظ المستدل مما يصح تردده بين احتمالين أحدهما: يمنعه المعترض، والآخر يسلم به.

ويمثل لذلك بالأمثلة الثلاثة السابقة.

أما لو أورد المعترض زيادة في كلام المستدل ليصح تقسيمه، فإن هذا لا يقبل منه؛ لأنه بذلك قد أتى بكلام لم يورده المستدل ليمهد صحة كلامه وتقسيمه، ثم ينشىء التقسيم، فيكون بذلك قد وجه الكلام والاعتراض إلى نفسه.

* * *

الشـرط الثانـي

قوله: **(الثاني: أن يكون حاصراً لجميع الأقسام، فإنه إذا لم يكن حاصراً فللمستدل أن يبين أن مورده غير ما عينه المستدل بالذكر، فعند ذلك يندفع)**.

ش: أقول: الشرط الثاني ـ مما اشترط الصحة التقسيم ـ: أن يكون التقسيم الذي يورده المعترض حاصراً لجميع المعاني والأقسام التي يحتملها لفظ المستدل ما لم يحترز في إيراده.

أما إذا أورد المعترض تقسيمه على وجه غير حاصر، فللمستدل أن يبين أن مورده وأن قصده غير ما عينه المعترض من أقسام، وعند ذلك يندفع اعتراض المعترض.

مثال الأول ـ وهو كون التقسيم حاصراً ـ أن يقول المستدل: الصلاة ممن بلغ في الوقت بعد أدائها وظيفة صحت منه فلا يعيدها قياساً على البالغ.

فيقول المعترض: قولك: «صحت»، يحتمل أنها صحت فرضاً، ويحتمل أنها صحت نفلاً.

فإن أردت الأول ـ وهو صحتها فرضاً ـ فهو ممنوع؛ لأنه غير مكلف وإن أردت الثاني ـ وهو صحتها نفلاً ـ فهو مسلم، لكنه لا يفيدك؛ حيث إنه لا يقتضي الزيادة.

فهذا التقسيم حاصر لما احتمله لفظ المستدل.

ومثال الثاني ـ وهو كون التقسيم غير حاصر ـ قول المستدل: إن المرأة العاقلة الحرة يجوز لها أن تتولى عقد نكاحها؛ لأنها عاقلة فصحت منها الولاية كالرجل.

فيقول المعترض: إن قياسك هذا ورد فيه لفظ «عاقلة» وهو متردد بين معنيين، هما:

الأول: أنها عاقلة بمعنى مجربة، وهذا ممنوع.

الثاني: أنها عاقلة بمعنى أن لها حسن رأي وتدبير، وهذا مسلم.

فهذا التقسيم غير حاصر، لاحتمال أن يورد المستدل احتمالاً لم يورده المعترض في تقسيمه، وهو: أنها عاقلة، بمعنى: أن لها عقلاً تدرك به المصالح والمفاسد، فيكون هذا مراد المستدل فيبطل تقسيم المعترض ـ حينئذٍ ـ.

تنبيه: قال ابن قدامة: «فللمستدل أن يبين أن مورده غير ما عينه المستدل بالذكر»، فقوله: «غير ما عينه المستدل» ورد في جميع النسخ إلاَّ واحدة، والأصح أن يقول: «غير ما عينه المعترض» كما ذكرته في الشرح.

لكن قد يكون ما ذكره ابن قدامة له وجه من جهة: أن المعترض على التقسيم أو على التعريف يسميه أهل الجدل مستدلاً لتضمن اعتراضه على كل منهما دعوى بطلانه فوجب عليه إثبات دعواه بالدليل.

* * *

طريقة المعترض في إيراده للتقسيم

قوله: (**وطريق المعترض في صيانة تقسيمه عن هذا الدفع أن يقول عند التقسيم: إن عنيت به هذا المحتمل فمسلم، والمطالبة متوجهة، وإن عنيت به ما عداه فممنوع**).

ش: **أقول**: بعدما فرغ من ذكر شرطي التقسيم، وفي ذكرهما إشارة إلى تعريف التقسيم، شرع في بيان الطريقة التي يُعبِّر بها المعترض أثناء إيراده لسؤال التقسيم، والطريقة هي:

أن يقول المعترض: إنه ورد في قياسك ـ أيها المستدل ـ لفظ كذا، وهذا اللفظ قد احتمل معنيين، هما:

المعنى الأول: كذا.

والمعنى الثاني: كـذا.

فإن عنيت وأردت المعنى الأول: فمسلم، لكن هذا لا يفيدك في قياسك.

وإن عنيت وأردت المعنى الثاني فممنوع؛ لأنه كذا.

والأمثلة على ذلك قد سبقت.

* * *

هل يشترط التساوي في الاحتمالات التي يوردها المعترض في تقسيمه؟

لقد اختلف العلماء في ذلك على مذهبين، هما:

المذهب الأول

قوله: **(وذكر قوم: أن من شرط صحته: أن يكون الاحتمال في الأقسام على السواء، لكن يكفيه بيان الاحتمالات، ولا يلزمه بيان المساواة؛ لكونه غير مقدور عليه، وأنه إذا بين المستدل ظهور اللفظ في مجمل إما بحكم الوضع، وإما بحكم العرف، وإما بقرينة وجدت: فسد التقسيم، قال: ولو لم يكن اللفظ مشهوراً في أحدهما فللمستدل أن يبين ظهوره بأن يقول للمعترض: سلمت أن اللفظ غير ظاهر في غير هذا المحتمل، ولا بد للمعترض من تسليم ذلك ضرورة صحة تقسيمه، فإن شرطه: تساوي الاحتمالات، وأنا أسلم ذلك أيضاً، فيلزم أن يكون ظاهراً في الاحتمال الذي عينه ضرورة نفي الاشتراك فإنه على خلاف الأصل)**.

ش: **أقول**: المذهب الأول: أنه يشترط لصحة التقسيم: أن تكون الاحتمالات والأقسام التي يذكرها المعترض متساوية؛ لأن اللفظ لو كان

ظاهراً في أحد المعنيين والاحتمالين دون الآخر لم يكن للتقسيم وجه، بل كان يجب تنزيل اللفظ على ما هو ظاهر فيه سواء كان ممنوعاً، أو مسلماً.

والمعترض يلزمه بيان إطلاق اللفظ بإزاء الاحتمالين، ولا يكلف ببيان التساوي بينهما في دلالة اللفظ عليهما بجهة التفصيل؛ لأن ذلك يعسر عليه من جهة: أنه ما من وجه يبين التساوي فيه إلاَّ وللمستدل أن يقول: ولم قلت بعدم التفاوت من وجه آخر؟

والمعترض حينما يقول للمستدل: إنه ورد في قياسك لفظ كذا وهو يحتمل معنيين متساويين، فإن المستدل يقول: لا أسلم أن المعنيين متساويين، بل أحدهما أرجح من الآخر عن طريق الوضع، أو عن طريق العرف، أو عن طريق أي قرينة من القرائن، وحينئذ يفسد التقسيم الذي أورده المعترض.

فإن كان اللفظ الذي رجحه المستدل غير مشهور فله أن يبين ظهوره بأحد الأدلة، بأن يقول المستدل للمعترض: أنا أسلم أن هذا اللفظ غير ظاهر في غير هذا المعنى المحتمل، فلا بدَّ للمعترض من أن يُسلِّم ذلك؛ لأن تقسيمه صحيح في نظره؛ حيث إنه اشترط التساوي في الاحتمالات والأقسام الذي ذكرها، والتساوي يلزم الاشتراك، فيكون اللفظ ظاهراً في المعنى الذي عينه المستدل نفياً للاشتراك، لأن الاشتراك خلاف الأصل.

* * *

المذهب الثاني

قوله: **(ويمكن أن يُمنع أن تساوي الاحتمالات شرط؛ إذ لا حجر على المستدل أن يفسِّر كلامه بما يحتمله، وإن كان الظاهر خلافه، فكذلك لا حجر على المقسم في تقسيمه إلى ما يمكن المستدل أن يفسر كلامه به).**

ش: **أقول**: المذهب الثاني: لا يشترط في صحة التقسيم أن تكون الاحتمالات متساوية؛ لأن المستدل يجوز له أن يفسر لفظه ويحمله على معنى مرجوحاً، فكذلك المعترض لا يشترط أن تكون الأقسام والاحتمالات التي يوردها متساوية، فيجوز أن تكون بعضها أرجح من بعض، ويرجع إليه في تفسيرها كما يرجع إلى المستدل في تفسيره لفظه. ولا فرق بينهما؛ لأن كلاً من المعترض والمستدل قد بلغ درجة الاجتهاد في ذلك.

* * *

كيف يجيب المستدل عن سؤال التقسيم؟

قوله: **(وجواب التقسيم من حيث الجدل)**.

ش: **أقول**: يمكن للمستدل أن يجيب عن السؤال والاعتراض بالتقسيم الذي وجهه إليه المعترض بأحد الأجوبة التالية:

الجـواب الأول

قوله: **(بدفع انقسام الكلام)**.

ش: **أقـول**: الجـواب الأول ــ عـن سـؤال التقسيـم ــ : أن يقـول المستدل: لا أسلم أن لفظي وكلامي ينقسم إلى ما ذكرت من أقسام واحتمالات، وقد توهمت ــ أيها المعترض ــ في هذا التقسيم، ثم يبين الدليل على كلامه.

* * *

الجـواب الثانـي

قوله: **(أو ببيان ظهور أحد الاحتمالين)**.

ش: **أقول**: الجواب الثاني ــ من الأجوبة عن سؤال التقسيم ــ : أن

يقول المستدل: إن لفظي ظاهر في معنى كذا، أي يبين المستدل: أن لفظه ظاهر الدلالة على مراده، ويعين هذا المراد، أي: يبين ظهور الدلالة على ذلك المعنى: إما عن طريق الوضع، أو عن طريق العرف، أو عن طريق قرينة، أو عن طريق الشرع.

ومثال الأول: ـ وهو بيان ظهور الدلالة على مراده وضعاً ـ : أن يقول المستدل: نذر صوم يوم العيد نذر معصية فلا ينعقد؛ قياساً على سائر المعاصي.

فيقول المعترض: قولك «معصية»، يحتمل أن يكون معصية لعينه، أو معصية لغيره.

فالأول: ـ وهو كونه معصية لعينه ـ ممنوع، وذلك لأن الصوم من حيث هو شرعاً عبادة.

والثاني: ـ وهو كونه معصية لغيره ـ مسلم، غير أنه لا يفيدك؛ لأن المنهي عنه لغيره لا يقتضي البطلان.

فيجيب المستدل: إن لفظ «معصية» ظاهر الدلالة عن طريق الوضع اللغوي؛ حيث ينصرف الذهن إلى كونه معصية لعينه، وكونه معصية لغيره خلاف الظاهر.

ومثال الثاني ـ وهو بيان ظهور الدلالة على مراده عرفاً ـ : أن يقول المستدل: الدم اليسير من المصلي لا ينقض الوضوء؛ لأنه معفو عنه، قياساً على ما لو كان خارج الصلاة.

فيقول المعترض: إن قولك في قياسك: «اليسير» احتمل ثلاثة احتمالات وتقديرات:

الأول: اليسير في نظر الجافين من المخاطبين.

الثاني: اليسير في نظر الغالين منهم.

الثالث: اليسير في نظر المعتدلين، والأول والثاني ممنوعان؛ لأن منهج الشرع والعقل عدم النظر إلى تقديراتهم، والثالث هو المسلم؛ لأن الشرع ورد فيه.

فيقول المستدل ــ مجيباً ــ: إن ما ذكرته من لفظ «اليسير» ظاهر الدلالة على أن المراد به اليسير في نظر أوساط المخاطبين؛ لأن العرف يقتضي صرف مثل هذا التقدير إليهم.

ومثال الثالث: ــ وهو بيان ظهور الدلالة على مراده عن طريق القرينة ــ: أن يقول المستدل: قرء تحرم معه الصلاة فيحرم معه الصوم.

فيقول المعترض: ورد في قياسك لفظ «القرء»، وهو محتمل المعنيين، أولهما: أن يكون بمعنى الطهر، وهذا ممنوع، فالصلاة لا تحرم معه، وثانيهما: أن يكون بمعنى حيض، وهذا مسلم.

فيقول المستدل ــ مجيباً ــ: لفظ «القرء» الوارد في قياسي ظاهر الدلالة على أن المراد به هو الحيض؛ لقرينة تحريم الصلاة معه.

ومثال الرابع: ــ وهو بيان ظهور الدلالة على مراده عن طريق الشرع ــ: أن يقول المستدل: تشترط النية للوضوء؛ لأنها طهارة قربة قياساً على غيرها من القرب.

فيقول المعترض: إن قياسك قد اشتمل على لفظ طهارة، وقد احتمل على معنيين:

أحدهما: أنها طهارة قربة بمعنى النظافة.

والثاني: أنها طهارة قربة بمعنى الأفعال المخصوصة التي هي الوضوء الشرعي.

فالأول: ــ وهو معنى النظافة ــ ممنوع؛ لأن هذا ليس من القرب التي تصلح أن تكون علة لوجوب النية.

والثاني: ــ وهو معنى الأفعال المخصوصة ــ مسلم.

فيقول المستدل ــ مجيباً ــ : إن لفظ «الطهارة» الوارد في قياسي ظاهر الدلالة شرعاً على أن المراد به الوضوء الشرعي، وهو ما يتبادر في الذهن عند الإطلاق.

* * *

الجـواب الثالـث

قوله: (**أو ببيان أن الكلام غير منحصر في الأقسام المذكورة**).

ش: **أقول**: الجواب الثالث ــ من الأجوبة عن سؤال التقسيم ــ : أن يقول المستدل: إن تقسيمك ــ أيها المعترض ــ غير منحصر في الأقسام التي ذكرتها، فأنا أريد غير ما عينته من أقسام، وقد بينا ذلك في الشرط الثاني من شروط صحة التقسيم مع الأمثلة.

* * *

الجـواب الرابـع

قوله: (**وإن اختار الجواب الفقهي فأمكنه الدلالة على المنع، واختيار القسم المسلَّم فالأحسن اختيار القسم المسلَّم؛ لأنه يستغني عن الدلالة على المنع، وإن اختار القسم الآخر جاز، فإن فيه تكثيراً للفقه، وإن لم يقدر إلاَّ على سلوك أحد الطريقين فليسلكه**).

ش: **أقول**: الجواب الرابع ـ من الأجوبة عن سؤال التقسيم ـ : هو الجواب الفقهي، وهو: أن يختار المستدل الوجه الذي سلَّم به المعترض فيقول به فيندفع عنه مقتضى التقسيم، ولا يطالب بالدلالة على ذلك.

وإن اختار الوجه الذي منعه المعترض يحتاج إلى الدليل على ذلك.

وإن لم يقدر على اختيار أي واحدٍ منهما كان منقطعاً.

* * *

الجواب الخامس

وهو الجواب الإجمالي. بيانه:

أن المعترض إذا أورد تقسيمات واحتمالات على قياس المستدل، فإن للمستدل أن يجيب بأن الإجمال على خلاف الأصل؛ لأن الأصل في الألفاظ هو الدلالة على معناها، دون الإجمال، فيجب اعتقاد ظهور اللفظ في بعض احتمالاته؛ ضرورة نفي الإجمال عن اللفظ.

* * *

خلاف العلماء في هذا السؤال من حيث قبوله وعدمه

لقد اختلف العلماء في سؤال التقسيم هل يقبل من المعترض، أو لا يقبل؟ على مذهبين:

المذهب الأول

أنه لا يقبل. فليس للمعترض إيراد التقسيم.

ذهب إلى ذلك ابن الحاجب من المالكية، وابن الجوزي الحنبلي.

* * *

أدلة أصحاب هذا المذهب

لقد استدل أصحاب هذا المذهب بدليلين:

الدليل الأول

أنه يجوز أن يكون المعنى الباطل غير مراد المستدل.

أو نقول ـ بعبارة أخرى ـ : إن اعتماد التقسيم هو إبطال بعض ما يحتمله لفظ المستدل، وإبطال بعض ما يحتمله لفظ المستدل ليس إبطالاً لكل ما يحتمله؛ إذ قد يكون هذا المبطل ليس هو مراده، فلم يتحقق بالتقسيم القدح في قياس المستدل، فلا يكون حجة.

الدليل الثاني

إن سؤال التقسيم معناه: ترديد لفظ قياس المستدل بين احتمالين أو أكثر، وهذا المعنى موجود في الاستفسار، فكان مغنياً عنه.

* * *

المذهب الثاني ودليله

أنه يقبل أي: للمعترض أن يورد التقسيم على قياس المستدل.

وهو مذهب الجمهور من العلماء، وهو الحق؛ لأنه عن طريق سؤال التقسيم يتعين مراد المستدل، وله مدخل في هدم وإبطال الدليل، وربما عجز المستدل عن إتمام الدليل، ونظراً لهذه الفوائد فإنه يقبل.

* * *

السؤال السادس: المطالبة

قوله: (القسم السادس ـ في السؤال ـ : المطالبة، وهو: طلب المستدل بذكر ما يدل على أن ما جعله جامعاً هو العلة، وهو المنع الثالث في المعنى، وفيه تسليم وجود العلة في الفرع وفي الأصل، وتسليم الحكم).

ش: أقول: السؤال السادس: المطالبة.

وهو ـ في الاصطلاح ـ أن يطلب المعترض من المستدل: أن يذكر الدليل على أن هذا الوصف هو العلة.

وهو يوافق النوع الثالث ـ من أنواع المنع أو الممانعة ـ وهو: منع كون الوصف الذي أتى به المستدل علة، والمطالبة بتصحيح ذلك.

أي: أن المعترض قد سلم أن العلة موجودة في الفرع، وموجودة في الأصل، وسلم بوجود حكم الأصل وأنه معلل، لكنه يطالب بذكر الدليل الذي يصحح تلك العلة.

وقد سبق بيان ذلك هناك.

* * *

كيف يجاب عن سؤال المطالبة

قوله: **(وجواب ذلك: بيان كونه علة بأحد الطرق التي ذكرناها)**.

ش: أقول: يمكن أن يجيب المستدل عن سؤال المطالبة بنفس الجواب عن النوع الثالث ـ من أنواع المنع ـ وهو: منع كون الوصف الذي أدعاه المستدل علة، والمطالبة بتصحيح ذلك.

أي: أن المستدل يجيب عن سؤال المعترض بأن يبين أن هذا الوصف وهذا الجامع هو العلة بأحد المسالك والطرق التي نعرف بها العلة الشرعية: إما من حيث النقل أو الإجماع، أو الاجتهاد كالدوران، أو الوصف المناسب، أو السبر والتقسيم. وقد سبق الكلام عن ذلك.

* * *

السؤال السابع: النقض

قوله: (**القسم السابع في السؤال: النقض، ومعناه: إبداء العلة بدون الحكم، وقد ذكرنا الخلاف في كونه مفسداً للعلة فيما مضى، ورجحنا قول من قال بصحة النقض**).

ش: **أقول**: السؤال السابع: ــ من الأسئلة والاعتراضات الموجهة إلى القياس ــ: النقض، أو المناقضة.

وهو ــ في الاصطلاح ــ: تخلف الحكم مع وجود ما ادعي كونه علة.

مثاله: أن يقول المستدل: من لم ينو الصوم من الليل فصومه عارياً عن النية، وإذا عرى أوله عن النية لم يكن صحيحاً؛ قياساً على سائر العبادات كالصلاة فإن الصلاة إذا عري أوله عن النية فلا تصح الصلاة.

فيقول المعترض: قياسك هذا منقوض بصوم التطوع فإنه يصح وإن عري أوله عن النية.

فإن اعترف المستدل بذلك كان نقضاً صحيحاً عند من يراه قادحاً واعتراضاً، وأما من لم يره قادحاً فلا يسميه نقضاً، بل يجعله من باب تخصيص العلة.

وقد سبق ذكر خلاف العلماء في النقض هل هو يكون مفسداً للعلة أو لا؟ على ثلاثة مذاهب في مسألة: «اطراد العلة أو تخصيص العلة».

والراجح من تلك المذاهب: أن تخلف الحكم مع وجود العلة يعتبر مفسداً لتلك العلة إذا كانت العلة مستنبطة، وهذا كله سابق.

* * *

خلاف العلماء في الاحتراز عن صورة النقض

قوله: **(واختلف في وجوب الاحتراز في الدليل عن صورة النقض)**.

ش: **أقول**: اتفق العلماء على استحباب الاحتراز عن صورة النقض، لكنهم اختلفوا في وجوب الاحتراز في الدليل عن الصورة التي يمكن أن ينقض بها المعترض قياس المستدل على مذاهب:

المذهب الأول

قوله: **(والأليق: وجوب الاحتراز)**.

ش: **أقول**: المذهب الأول: يجب احتراز المستدل في دليله عن صورة النقض.

دليل أصحاب هذا المذهب

قوله: **(فإنه أقرب إلى الضبط، وأجمع لنشر الكلام، وهو هين)**.

ش: **أقول**: الدليل على وجوب الاحتراز عن صورة النقض: أن الاحتراز أقرب إلى ضبط الكلام بشروط ومواصفات يتخصص به، وفيه حسم لمادة الشغب، وفيه منع لنشر الكلام، ومنع لتطرق الاحتمال إلى كلام المستدل، وهو أمر هين لا يكلف.

مثاله: أن يقول المستدل: النباش سرق نصاباً من حرز مثله، وليس أباً للمسروق، ولا مديوناً له فوجب القطع؛ قياساً على سارق الحي.

فهنا: أتى المستدل بأوصاف وهي: قوله: «سرق نصاباً، من حرز مثله، وليس أباً للمسروق، ولا مديوناً له»، حتى لا ينقض المعترض قياسه ببعض تلك الأوصاف.

* * *

المذهب الثاني

لا يجب الاحتراز عن النقض، وعند ورود النقض من المعترض يدفع بما يدفع به النقض.

أي: أن المستدل يقول: النباش سرق نصاباً فيجب قطعه كالسارق.

فإذا أورد المعترض النقض وقال له: ينتقض بالوالد يسرق مال ولده، وصاحب الدين يسرق مال مديونه، فإن المستدل يجيب عن ذلك النقض بأحد أجوبة النقض التي ستأتي.

دليل أصحاب هذا المذهب

استدل أصحاب هذا المذهب بقولهم: إن النقض سؤال خارج عن القياس، فلا يجب إدخاله في صلب القياس. لكن إذا أورده المعترض لزم المستدل أن يجيب عنه بما يدفعه ويبطله مثل بقية الأسئلة الواردة على القياس.

* * *

المذهب الثالث

إن كان النقض وارداً على سبيل الاستثناء يجب عليه الاحتراز عنه؛ لكونه مشهوراً، وإن كان النقض وارداً على خلاف ذلك لم يجب عليه؛ لعدم شهرته.

* * *

كيف يجيب المستدل عن سؤال النقض؟

قوله: **(ثم للمستدل في دفع النقض طرق أربعة)**.

ش: **أقول**: يمكن للمستدل أن يدفع سؤال النقض، بطرق أربعة هي ــ كما يلي ــ :

الطريق الأول

قوله: (منها: منع وجود العلة).

ش: **أقول**: الطريق الأول ــ من طرق الجواب عن سؤال النقض ودفعه ــ: أن يقوم المستدل بمنع وجود العلة بتمامها في صورة النقض ــ وهي الصورة التي تخلف الحكم فيها عن العلة ــ.

وثمرة هذا المنع: أن تسلم العلة في غير صورة التخلف عن الفساد عند من يرى أن التخلف يفسدها؛ لأن به يتضح أن التخلف إنما كان لعدم وجود العلة في تلك الصورة، لا لشيء آخر مما تعد به العلة فاسدة الاعتبار.

وإنما يصح من المستدل القول بمنع وجود الوصف في صورة التخلف إذا بين سبباً صحيحاً لعدم وجوده في تلك الصورة، مثل: أن يبين عدم توفر قيد من القيود المعتبرة في عليه الوصف.

مثال ذلك: أن يقول المستدل: إن صوم من لم يبيت النية في صوم رمضان لا يصح؛ لأنه عري أول صوم عن تلك النية.

فيقول المعترض: إن هذا منقوض بتخلف صوم التطوع، فإنه مع عدم تبييت النية يصح مع أن أول صومه قد عري عن النية.

فيجيب المستدل عن هذا النقض بقوله: إن علة البطلان ليس عراء أول مطلق الصوم عن النية، بل يفيد كونه صوماً مفروضاً، ولما كان هذا القيد مفقوداً في صوم النفل فإن هذا يعني أن العلة لم توجد بكمالها فيه.

* * *

الطريق الثاني

قوله: (أو الحكم في صورة النقض).

ش: **أقول**: الطريق الثاني ــ من طرق الجواب عن سؤال النقض ودفعه ــ : أن يقوم المستدل بمنع ما ذهب إليه المعترض من تخلف الحكم عن العلة في صورة النقض، ويدعي ــ أي: المستدل ــ ثبوت الحكم في تلك الصورة، وبهذا يندفع النقض المذكور.

مثال ذلك: أن يقول المستدل: إن القصاص يثبت على القاتل إذا قتل عامداً متعدياً.

فيقول المعترض: ينتقض ذلك بقتل الوالد ولده، فإنه وإن كان عمداً عدواناً فإنه لا يجب به القصاص، وحينئذٍ فقد امتنع الحكم عن علته.

فيجيب المستدل يمنع انتفاء الحكم ــ وهو القصاص هنا ــ عن الأب حالة ذبحه ولده، أو شق بطنه، أو نحو ذلك مما لا يحتمل معه التأديب، وعلى هذا فإن الحكم في صورة النزاع موجود حقيقة.

* * *

مسألة

هل للمعترض أن يذكر دليلاً على وجود العلة، أو الحكم في صورة النقض؟ لقد اختلف في ذلك على مذهبين، هما:

المذهب الأول

قوله: **(وليس للمعترض أن يدل عليه)**.

ش: **أقول**: المذهب الأول: ليس للمعترض أن يدلل على وجود العلة أو الحكم في صورة النقض.

* * *

دليـل ذلـك

قـولـه: (إذ فيـه نقـل الكـلام إلى مسـألة أخـرى، وتصـدي المعتـرض لمنصب الاسـتـدلال، وكـل واحـد منهمـا عـلى خـلاف مـا يقتضيـه جمـع الكلام).

ش: أقول: استدل أصحاب المذهب الأول على ما ذهبوا إليه بقولهم: إن المعترض لو دلل على وجود العلة، أو الحكم في صورة النقض لصار مستدلاً، والمستدل ينقلب إلى معترض، ثم يكون ذلك انتقالاً إلى مسألة أخرى.

ففي المثال السابق: لما قال المستدل ــ مجيباً ــ بأن الأب إذا قتل ولده عمداً عدواناً بشق بطنه فإنه يجب عليه القصاص، فلو كلف المعترض بأن يستدل على أن الحكم تخلف في حالة قتل الوالد لولده، فإن المستدل يقوم بإبطال هذا الدليل، والمبطل دائماً معترض، وهكذا صار المعترض مستدلاً، والمستدل معترضاً وهذا خلاف ما يقتضيه جمع الكلام، والخروج إلى نتيجة واضحة جلية.

* * *

المذهب الثـاني

للمعترض أن يدلل على وجود العلة أو الحكم في صورة النقض.

دلـيـلـه

استدل أصحاب هذا المذهب بقولهم: لأن هذا الاستدلال يتحقق به سؤاله ونقضه لقياس المستدل.

* * *

مسألة

يكفي المستدل في دفع النقض: أن يقول: لا أعرف الرواية فيها؟

قوله: **(فإذا قال المستدل: لا أعرف الرواية فيها كفى ذلك في دفع النقض)**.

ش: **أقول**: إذا نقض المعترض على المستدل علته بصورة من صور تخلف الحكم عنها، فللمستدل أن يجيب عن هذا النقض بأن يمنع الحكم.

وإذا قال: لا أعرف الرواية في تلك الصورة ــ وهي صورة النقض ــ فإنه يكفيه ذلك في دفع النقض.

* * *

دليل ذلك

قوله: **(لأن كون هذه المسألة من مذهبه مشكوك فيه، فلا يترك ما قام الدليل على صحته لأمر مشكوك فيه)**.

ش: **أقول**: استدل على أن ذلك يكفي في دفع النقض بأن علة القياس التي أوردها المستدل صحيحة، وقد ثبت ذلك بطرق إثبات العلة ــ التي سبق ذكرها ــ .

وإذا لم يعرف المستدل تلك الرواية التي أوردها المعترض في صورة النقض احتمل أمران:

الأول: أن يكون الحكم على وفق العلة في تلك الصورة فلا يرد النقض.

الثاني: أن يكون الحكم على خلاف العلة فيرد النقض.

وإذا احتمل هذا، واحتمل هذا فقد وقع الشك والتردد، فلا يترك

المستدل ما ثبت يقيناً ــ وهو ثبوت العلة بأحد طرق ثبوتها ــ من أجل شيء مشكوك فيه.

* * *

الطريق الثالث

قوله: (**الثالث: أن يبين في الموضع الذي تخلَّف الحكم فيه ما يصلح مستنداً لذلك من: فوات شرط، أو وجود مانع ليظن استناد تخلف الحكم إليه، فيبقي الظن المستفاد من الدليل بحاله**).

ش: **أقول**: الطريق الثالث ــ من طرق الجواب عن سؤال النقض ودفعه ــ: أن يبين المستدل بأن الحكم الذي تخلف الحكم فيه مع وجود علته إنما تخلف بسبب وجود مانع، أو انتفاء وفوات شرط.

فيكون الحكم قد تخلف في الصورة التي أوردها المعترض بسبب وجود ذلك المانع، أو بسبب انتفاء ذلك الشرط، فعلى ذلك لا يكون ذلك التخلف مفسداً للعلية.

فمثلاً: يقول المستدل: القتل العمد العدوان علة في وجوب القصاص.

فيقول المعترض: إن هذا منقوض بقتل الوالد ولده، فإنه وإن كان قتلاً عمداً عدواناً فإنه لا قصاص فيه عند الجميع.

فيقول المستدل ــ مجيباً ــ: إن الوالد لا يقتص منه إذا قتل ولده بسبب مانع منع من ذلك وهو: أن الوالد سبب في وجود الولد فلا يكون الولد سبباً لعدم ولده.

مثال آخر: يقول المستدل: يحرم أكل الشيء الفلاني؛ لأنه قذر،

والنفس يجب أن تزكى عن القاذورات شأنه في ذلك شأن الميتة، فإنه لا يجوز أكلها لنفس العلة.

فيقول المعترض: العلة في الميتة تنتقض بحالة المخمصة فإنها لا تزال في القاذورات مع أن الحكم فيها ـ وهو حرمة تناولها ـ قد تخلف.

فيقول المستدل: أنا أمنع هذا النقض؛ لأن الحكم هنا تخلف لمانع وهو: وجوب دفع هلاك النفس.

* * *

مسألة

هل يكفي المستدل أن يبين معنى يناسب انتفاء الحكم في صورة النقض؟ لقد اختلف العلماء على مذهبين:

المذهب الأول

قوله: **(ويكفيه أن يبين في صورة النقض معنى يناسب انتفاء الحكم، أو فوات أمر يناسب الاشتراط)**.

ش: **أقول**: المذهب الأول: أنه يكفي المستدل أن يبين وجود معارض في محل النقض اقتضى هذا المعارض نقيض الحكم.

أي: يكفيه أن يذكر معنى يناسب انتفاء الحكم، كوجود مانع، أو انتفاء شرط.

* * *

دليل ذلك

قوله: **(فإن الغالب اعتبار المصالح والمفاسد)**.

ش: **أقول**: استدل أصحاب المذهب الأول على ذلك بقولهم: إن الأحكام تثبت إما لتحصيل مصلحة، أو لدرء مفسدة، فأي حكم يخالف ذلك

فقد خالفه لمصلحة أعظم من المصلحة التي تركت لأجله، وكذلك يقال في المفسدة.

مثال ذلك: العرايا ينتقض بها تحريم الربا في المطعومات، أو المكيلات، فقيل: إن العرايا لم تكن داخلة لعموم الحاجة إلى الرطب والتمر، لا سيما إذا لم يوجد عندهم ثمن آخر.

وكذلك يقال ــ في المثال السابق ــ في أكل الميتة؛ حيث علل أكل الميتة بقذارتها، فانتقض ذلك بالمضطر فلا يدخل في عموم التحريم.

فقد قيل: إنما لم يكن داخلاً لدفع مفسدة هلاك النفس، وهو أعظم من كل مستقذر.

* * *

المذهب الثاني ودليله

قوله: **(ولا يعتبر قول من قال: لا بد أن يبين وجود المانع، أو فوات الشرط في صورة النقض، ولا يثبت ذلك ما لم يوجد المقتضي، ولا يثبت كونه مقتضياً ما لم يثبت المانع فيفضي إلى الدور)**.

ش: **أقول**: المذهب الثاني: أنه لا بد في صورة النقض أن يبين وجود المانع، أو فوات الشرط.

مثاله: أن يقول المستدل: القصاص يجب في القتل العمد العدوان، ما لم يكن القاتل والداً للمقتول.

فإذا قال ذلك كان ثبوت المقتضى، وهو القصاص ــ متوقفاً على ثبوت المانع ــ وهو الأبوة ــ ، وثبوت المانع ــ وهو الأبوة ــ متوقفاً على ثبوت المقتضي ــ وهو القصاص ــ فيلزم من ذلك الدور.

* * *

جـوابـه

قوله: (لأنا نقول: كونه مناسباً معتبراً يدل على كونه مقتضياً، وإنما ترك لمعارضة تخلف الحكم، فإذا ظهر ما يصلح مستنداً وجب إحالة الحكم عليه، وبقي الظن الأول بحاله).

ش: **أقول**: يمكن أن يجاب عن ذلك: بأنه لا يوجد دور هنا؛ وذلك لأن بيان كونه مناسباً معتبراً يدل على كونه مقتضياً.

فمثلاً: حصول المصلحة في العرايا أمر مناسب قد اعتبره الشارع، يدل على جواز استثنائه من قاعدة الربا، وإنما ترك ذكر المانع، أو الشرط؛ لأنه عارضه تخلف الحكم عنه، فإذا ظهر بعد ذلك ما يصلح أن يكون مستنداً له وجب إحالة الحكم إلى ذلك المستند وبقي الظن الأول على حاله.

* * *

مـسـألـة

النقض إما أن يتوجه إلى أصل المستدل؛ أو إلى المعترض. فما حكم ذلك؟

قوله: (ولو أبدى النقض على أصل المستدل فيلزمه الاعتذار عنه، ويكفيه في ذلك أمر يوافق أصله، وإن أبداه على أصل نفسه، وقال: هذا الوصف لم يطرد على أصلي، فكيف يلزمني اتباعه لم يصح، فإن المستدل إذا أثبت أن ما ذكره مقتضٍ للحكم نظراً إلى الدليل، لزم خصمه الانقياد إليه، والعمل بمقتضاه في جميع الصور، فكان حجة عليه في صورة النقض كما هو حجة في المسألة التي هما فيها، فإن ما ذكره في الدليل على كونه علة مغلب للظن، إنما يترك لمعارض، ولا تقبل معارضة الخصم بأصل نفسه).

ش: **أقول**: النقض الذي يورده المعترض إما أن يتجه إلى أصل المستدل أو يتجه إلى أصل نفسه، ـ أي: المعترض ـ .

أما الأول ـ وهو كون النقض متوجهاً إلى أصل المستدل فإنه يلزم المستدل ـ ـ وهو القائس ـ الجواب عن سؤال النقض، والاعتذار عن ذلك السؤال، ويكتفي بذكر أمر يوافق أصله الذي بنى ذلك القياس عليه، ولا يعترض عليه فيه؛ لأنه أعرف بمأخذه.

فمثلاً: لو قال المعترض: هذا القياس منقوض بكذا، وهو لا يستقيم على أصلك أيها المستدل، فإن المستدل يجب عليه أن يعتذر عن ذلك بأي أصل يوافق أصله، ولا يعترض المعترض على ذلك؛ لأنه أعرف بمأخذه من غيره.

فإن لم يجب المستدل عن ذلك بان فساد ما تمسك به من قياس.

أما الثاني ـ وهو كون النقض متوجهاً إلى أصل نفسه، أي: أصل المعترض ـ لم يصح، ولم يقدح في علة المستدل.

أي: لو قال المعترض: هذا الوصف لم يطرد على أصلي، فلا يلزمني اتباعه لم يصح، ولم يلزم المستدل العذر عنه، وذلك لأن المستدل إذا بين أن ما ذكره قد اقتضى لحكم شرعي اعتماداً على دليل ثبت لديه فإنه يلزم خصمه الانقياد إليه، والعمل به في كل الصور.

فمثلاً: لو قال المستدل: يقطع النباش؛ لأنه سارق.

فقال المعترض: هذا باطل على أصلي بسارق الأشياء الرطبة، فإنه يُسمَّى سارقاً ولا يجب قطع يده عندي، وإذا كان وصفك أيها المستدل غير مطرد عندي فكيف يلزمني؟! فإن هذا لا يصح من المعترض، ولا يُسمع منه،

وذلك لأن ما استدل به المستدل ــ وهو الوصف المقتضي للحكم وهو السرقة حجة على المعترض في صورة النقض، كما كان حجة عليه وفي صورة محل النزاع.

* * *

الطريق الرابع

قوله: **(الرابع: في دفع النقض: أن يبين كونه مستثنى عن القاعدة بكونه على خلاف الأصلين على عامر).**

ش: **أقول**: الطريق الرابع ــ من طرق الجواب عن سؤال النقض ودفعه ــ: أن يبين المستدل أن الحكم في صورة النقض قد ورد مستثنى عن القاعدة عند الفريقين.

أي: أن صورة النقض على خلاف الأصلين: أصل المستدل، وأصل المعترض، مثل: مسألة «العرايا»، فإنه يجوز فيها التفاضل وهذا مستثنى من قاعدة تحريم الربا في كل مكيل، وهذا قد اتفق عليه بين المستدل والمعترض.

* * *

مسألة

ما الحكم إذا قال المعترض: دليل علية وصفك موجود في صورة النقض؟

قوله: **(ولو قال المعترض: ما ذكرته من الدليل على كونه علة موجود في صورة النقض، فهذا نقض لدليل العلة، لا لنفس العلة، فيكون انتقالاً من سؤال إلى سؤال، ويكفي المستدل في ذلك أدنى دليل يليق بأصله).**

ش: **أقول**: إذا قال المعترض: ما ذكرته ــ أيها المستدل ــ في دليلك

على أن ذلك الوصف علة موجود بعينه في صورة النقض فإنه لا يسمع، وذلك لأنه نقض لدليل العلة، لا لنفس العلة، فيكون المعترض قد انتقل من سؤال النقض إلى سؤال آخر.

ويجيب المستدل عن ذلك بأدنى دليل يليق بأصله ويوافقه ويطابقه ويكتفي بذلك وإن لم يوافقه المعترض. وإليك بيان ذلك:

أن المعترض إذا نقض علة المستدل بصورة، فأجاب المستدل بأحد الأجوبة والطرق الأربعة السابقة، فقال المعترض: دليل علية وصفك موجود في صورة النقض، فيلزمك على هذا الإقرار بثبوت الحكم فيها؛ وذلك لأن وجود الوصف يقتضي ذلك، ولم تقل به فيلزمك النقض.

فالمعترض هنا قد انتقل من النقض لعلة الحكم إلى النقض لدليل علة الحكم، فأشبه بما إذا انتقل في محل النزاع إلى إثبات الحكم في صورة النقض.

ويكفي المستدل في رد هذا النقض أدنى دليل يوافق ويطابق أصله.

* * *

الكسر

وهو لغة: مأخوذ من كسر الشيء يكسره كسراً، فانكسر، وتكسر، ويأتي الكسر بمعنى الجزء من العضو، ويقال في الشعر: كسر الشعر يكسره كسراً، فانكسر، أي: لم يقم وزنه.

* * *

تعريفه في الاصطلاح

قوله: (أما الكسر، وهو: إبداء الحكمة بدون الحكم).

ش: **أقول**: يعرف الكسر في الاصطلاح بأنه: ظهور الحكمة بدون الحكم، أي: أن توجد الحكمة المقصودة من الحكم، ولا يوجد الحكم، ومنهم من عبر عنه بتخلف الحكم عن معنى العلة، وعنوا بالمعنى هنا: الحكمة.

واختار هذا التعريف: الحنابلة، والآمدي، وابن الحاجب، وجمهور الحنفية، وبعض المالكية.

ومثاله: لو قال المستدل: إن المسافر العاصي بسفره مسافر فمن حقه أن يترخص بالسفر شأنه في ذلك شأن المسافر غير العاصي بسفره.

فقال المعترض: لم جعلت السفر علة للترخص؟

فقال المستدل ــ مجيباً ــ: إنه كان كذلك لما فيه من المناسبة، وهي: المشقة المقتضية للترخص باعتبار أنه تخفيف، وهو نفع للمرخص.

فقال المعترض ــ معترضاً على ذلك ــ: هذا ينكسر بالصنعة الشاقة في الحضر، فيقول له: إن ما ذكرته من الحكمة وهي: المشقة منتقضة؛ لأنها موجودة في الحمال، وأرباب الصنائع الشاقة، ومع ذلك فإنه لا رخصة لهؤلاء.

* * *

خلاف العلماء في كون الكسر ناقضاً للعلة

لقد اختلف العلماء في الكسر هل يصلح أن يكون ناقضاً للعلة، ومبطلاً لها أو لا؟ على مذهبين:

المذهب الأول

قوله: **(فغير لازم)**.

ش: **أقول**: المذهب الأول: أن الكسر لا يصلح أن يكون ناقضاً للعلة ومبطلاً لها. ذهب إلى ذلك أكثر العلماء.

دليل أصحاب هذا المذهب

قوله: **(لأن الحكم مما لا تنضبط بالرأي والاجتهاد، فيتعين النظر إلى مراد الشارع في ضبط مقدارها).**

ش: **أقول**: استدل أصحاب المذهب الأول على أن الكسر لا يكون ناقضاً للعلة بقولهم: إن الحكم ــ جمع حكمة ــ لا يمكن أن تنضبط في نفسها؛ لأنها تتضمن جلب مصالح، ودفع مفاسد، والمصالح والمفاسد تختلف وتتفاوت باختلاف الأشخاص والأزمنة والأمكنة، ولذلك يجب رد كل ذلك إلى الشارع في ضبط مقدارها.

فمثلاً: مشقة السفر لا تنضبط، بل تختلف باختلاف الأشخاص والأزمان، وأحوال الناس، وما هذا شأنه، فإن دأب الشارع أن يرد الناس فيه إلى المضان الظاهرة الجلية؛ دفعاً للعسر عنهم، والتخبط في الأحكام، ومن هنا قالوا: إن العلة هنا السفر، والسفر لم يرد النقض عليه فوجب العمل به.

* * *

المذهب الثاني ودليله

أن الكسر يعتبر قادحاً وناقضاً للعلة.

ذهب إلى ذلك بعض المالكية.

واستدلوا بقولهم: المقصود من شرع الحكم إنما هو الحكمة، دون ضابطها، واعتبار الوصف بالتبعية لها، لا غير، وعليه فإن النقض الوارد على الحكمة يعتبر وارداً على العلة؛ لأنه يحتمل أن يكون مقدار الحكمة في صورة النقض مساوياً لمقدارها في صورة التعليل، ويحتمل أن يكون مقدارها في صورة النقض أزيد، ويحتمل أن يكون أنقص، أما في الاحتمالين الأولين فقد وجد في صورة النقض ما كان موجوداً في صورة التعليل، وإنما لا يكون

موجوداً بتقدير أن يكون أنقص، ولا يخفى أن ما يتم على تقديرين أغلب على الظن مما لا يتم إلاَّ على تقدير واحد.

جـوابـه

يمكن أن يجاب عن ذلك بأن يقال: إن الحكمة وإن كانت هي المقصودة من شرع الحكم، لكن على وجه تكون مضبوطة إما بنفسها، أو بضابطها كما سبق أن قلناه، وما فرض من الحكمة في صورة النقض مجردة عن ضابطها فامتنع كونها مقصودة، وبتقدير كونها مقصودة، فالنقض إنما هو من قبيل المعارض لدليل كونها معللاً بها، وعلى هذا فانتفاء الحكم مع وجود الحكمة في دلالته على إبطال التعليل بالحكمة مرجوح بالنظر إلى دليل التعليل بها، وذلك لأنه من المحتمل أن يكون انتفاء الحكم في صورة النقض لمعارض، ومع هذا الاحتمال فإن تخلف الحكم عنها لا يدل على إبطالها.

* * *

مـسـألـة

إذا احترز عن النقض بذكر وصفٍ في العلة غير مؤثر فهل يندفع النقض عن علته بذلك؟

اختلف في ذلك على مذهبين:

المذهـب الأول

قوله: **(وإذا احترز عن النقض بذكر وصفٍ في العلة لا أثر له في الحكم لو عدم في الأصل لم يعدم الحكم بعدمه: لم يندفع النقض به نحو قولهم ــ في الاستجمار ــ: حكم يتعلَّق بالأحجار يستوي فيه الثيب والأبكار، فاشترط فيه العدد كرمي الجمار).**

ش: **أقول**: المذهب الأول: أن المعلل إذا احترز عن النقض بذكر وصف في العلة غير مؤثر في الحكم وجوداً وعدماً بحيث لا يتوقف وجوده على وجوده، ولا يعدم بعدمه: فإن هذا لا يندفع به النقض.

مثاله قولهم: في الاستجمار: حكم يتعلق بالأحجار يستوي فيه الثيب والأبكار، فاشترط فيه العدد كرمي الجمار.

فالجملة الأولى: وهي: «الاستجمار حكم يتعلَّق بالأحجار»، وصف صحيح.

والجملة الثانية: وهي «يستوي فيه الثيب والأبكار»، لا تأثير له في اشتراط العدد، ولا عدمه، وإنما أتي به دفعاً لنقض القياس المذكور بحد الرجم؛ حيث إنه حكم يتعلَّق بالأحجار، فلو اقتصر على هذا الوصف في الاستجمار لورد عليه حد الرجم؛ لأنه حكم تعلق بالأحجار ولم يشترط فيه العدد.

فلما قيل: «يستوي فيه الثيب والأبكار»، خرج حد الرجم، وزال النقض به؛ لأنه وإن كان حكماً يتعلق بالأحجار، لكنه فارق الاستجمار بأنه يختلف فيه الثيب والأبكار، ومعروف أن الثيب إذا زنى يرجم، والبكر لا يرجم، بل يجلد، بخلاف الاستجمار، فإنه يستوي فيه الثيب والبكر، فهما مخاطبان بذلك؛ حيث إنه إزالة نجاسة.

* * *

المذهب الثاني

قوله: **(وقال قوم: يندفع به النقض)**.

ش: **أقول**: المذهب الثاني: أن المعلل إذا احترز عن النقض بذكر وصف في العلة غير مؤثر في الحكم وجوداً وعدماً: فإن هذا يندفع به النقض.

ذهب إلى ذلك بعض العلماء.

* * *

دليل أصحاب هذا المذهب

قوله: **(لأن العلة يشترط لها الطرد، فإذا لم يكن الوصف المؤثر مطرداً ضممنا إليه وصفاً غير مؤثر، لتكون العلة مؤثرة مطردة).**

ش: **أقول**: استدل أصحاب المذهب الثاني على أن ذلك يندفع به النقض بقولهم: إن العلة يشترط لها الاطراد، فالوصف المؤثر في الحكم إذا لم يكن مطرداً فإنا نضم إليه وصفاً غير مؤثر ليتحقق اطرادها فتكون العلة مؤثرة مطردة، وتكون فائدة المؤثر العلِّية، وفائدة غير المؤثر: دفع النقض.

* * *

دليل أصحاب المذهب الأول

قوله: **(ولنا: أن الوصف الطردي بمفرده لا يصلح للتعليل به في موضع، فلا يجوز التعليل به مع غيره كما لو كان خالياً عن الطرد والتأثير، وهذا صحيح، فإن ما ليس له أثر إذا كان مفرداً لا يؤثر بغيره كالفاسق في الشهادة).**

ش: **أقول**: استدل أصحاب المذهب الأول على أن ذلك لا يندفع به النقض بقولهم: إن الوصف الطردي ــ وهو غير المؤثر وغير المناسب ــ لا يمكن اعتباره ولا تمكن صلاحيته بمفرده لأن يعلل به في موضع من المواضع، فكذلك لا يعتبر ولا يصلح مع غيره من الأوصاف المعتبرة؛ قياساً على الفاسق في الشهادة؛ فإنه لا تقبل شهادة الفاسق وحده في الموضع الذي تقبل فيه شهادة الواحد فيه، فكذلك لا تقبل شهادته مع غيره فيما يعتبر فيه شهادة أكثر من واحد.

وهذا المذهب هو الصحيح.

مـسـألـة

إذا احترز عن نقض العلَّة بذكر شرط في الحكم بأن قيده بشرطٍ أو وصفٍ هل يندفع النقض بذلك أو لا؟

* * *

تصوير المسألة بالمثال

قوله: **(وإن احترز عن النقض بشرط ذَكَره في الحكم، مثل أن يقول: حران مكلفان محقونا الدم، فوجب أن يثبت بينهما القصاص في العمد كالمسلمين)**.

ش: **أقول**: مثل العلماء لتلك المسألة بقولهم: حران مكلفان محقونا الدم فوجب أن يثبت بينهما القصاص في العمد كالمسلمين.

وسيأتي توضيح هذا المثال أثناء ذكر المذهبين.

أقول: لقد اختلف العلماء في تلك المسألة على مذهبين:

المذهب الأول

قوله: **(فقيل: هذا اعتراف بالنقض)**.

ش: **أقول**: المذهب الأول: أن هذا اعتراض بالنقض.

أي: أن النقض لا يندفع بذلك.

ذهب إلى ذلك بعض العلماء.

* * *

دليلهم على ذلك

قوله: **(لأن علته: الأوصاف المذكورة أولاً فيجب أن يثبت حكمها حيث وجدت، فإذا قال ــ في العمد ــ: اعترف بتخلف حكمها في الخطأ**

فتكون العلة قاصرة، ويجب أن يذكر العمد إن كان وصفاً من العلة مع الأوصاف المتقدمة).

ش: **أقول**: استدل أصحاب المذهب الأول على أن النقض لا يندفع بذلك بقولهم: إن العلة التي ذكرها المعلل هي: الأوصاف المذكورة قبل الحكم، فيجب أن يثبت حكم تلك العلة حيث وجدت، فإذا قيد الحكم بعد ذلك بشرط أو صفة فإن هذا يدل على فساد تلك العلة؛ لأن العلة لو كانت صحيحة لما احتيج إلى الاحتراز بتقييد الحكم.

ففي المثال السابق: فإن المعلل حكم بأن علتهما: كونهما حرين مكلفين محقوني الدم ـ فقط ـ فحيث وجدت تلك العلة فإن القصاص يجري بينهما حتى في الخطأ، لكن ذلك باطل بالإجماع، فلما كان ذلك في العمد دون الخطأ فقد انتقضت العلة بذلك؛ وذلك لأن العلة قد تخلف حكمها في الخطأ، فلما انتقضت العلة كان احترازه في الحكم بذكر العمد لاحقاً لها بعد فسادها، فلم يؤثر في تصحيحها.

* * *

المذهب الثاني

قوله: **(وقال آخرون: هو صحيح)**.

ش: **أقول**: المذهب الثاني: أن النقض يندفع بذلك، أي: أن هذا احتراز صحيح، وذهب إلى ذلك أبو الخطاب نص عليه في «التمهيد».

* * *

دليلهم على ذلك

قوله: **(لأن الوصف المذكور آخراً، وهو العمد، متقدم في المعنى، وهذا جائز كتقديم المفعول على الفاعل، وإن كان متأخراً في اللفظ، فإن**

للعمد أثراً في القصاص، فيجب أن يكون من جملة العلة، واختاره أبو الخطاب).

ش: **أقول**: استدل أصحاب المذهب الثاني على أن النقض يندفع بذلك بقولهم: إن الشرط الذي قيد به الحكم ــ وهو العمد ــ كان متأخراً في اللفظ، وهو متقدم في المعنى، وهذا جائز في اللغة.

ألا ترى أنه يجوز أن يقول الشخص: «ضرب زيداً عمرو»، فيكون عمرو هو الضارب، ورتبة الفاعل التقدم على المفعول، ثم هو متأخر في اللفظ.

فإذا ثبت هذا فكان القياس: أنهما حران مكلفان قتل أحدهما صاحبه عمداً فوجب القصاص.

قال أبو الخطاب: وهذا هو الصحيح عندي؛ لأن قتل العمد له تأثير في إيجاب القصاص، فيقتضي أن يكون من جملة العلة وإن ذكر في الحكم.

* * *

السؤال الثامن: القلب

قوله: **(الوجه الثامن ــ في الاعتراض ــ : القلب)**.

ش: **أقول**: السؤال الثامن ــ من الأسئلة والاعتراضات التي توجه إلى القياس ــ : القلب.

وهو لغة: تغيير هيئة الشيء على خلاف الهيئة التي كان عليها بجعل الشيء منكوساً أعلاه أسفله.

* * *

تعريفه في الاصطلاح

قوله: **(ومعناه: أن يذكر لدليل المستدل حكماً ينافي في حكم المستدل مع تبقية الأصل والوصف بحالهما)**.

ش: **أقول**: القلب في الاصطلاح: أن يدعي المعترض أن الدليل الذي جعله المستدل دليلاً لمدعاه إنما هو دليل عليه لا له، فيقلب حجته عليه، لا له، مع إقرار المعترض ببقاء الأصل والعلة بحالهما، دون تغيير.

أو تقول ـ في تعريفه ـ: أن يربط حكم هو خلاف حكم المستدل على الوصف الذي جعله علة في قياسه إلحاقاً بالأصل الذي جعله مقيساً عليه.

والمعنى: أن يقول المعترض: ثبت هذا الحكم الذي هو خلاف حكمك أيها المستدل في الأصل بنفس علتك التي ذكرت، فينبغي أن يثبت هذا الحكم في الفرع بها ـ أيضاً ـ وحينئذٍ فلا يثبت فيه الحكم الذي ادعيت ثبوته بها؛ لأنا متفقون على عدم اجتماعهما في الفرع.

وستأتي الأمثلة في ذكر أقسامه.

* * *

أقســامــه

قوله: **(وهو قسمان)**.

ينقسم القلب إلى قسمين:

القسم الأول: أن يبين المعترض: أن دليل المستدل يدل على مذهبه هو فقط.

القسم الثاني: أن يتعرض المعترض لبطلان مذهب خصمه «المستدل».

وإليك بيان هذين القسمين، مع الأمثلة عليهما:

* * *

القسم الأول

قوله: (أحدهما: أن يبين أنه يدل عل مذهبه، مثاله: أن يعلل حنفي في الاعتكاف بغير صوم بأنه لبث محض فلا يكون قربة بمفرده كالوقوف بعرفه، فيقول المعترض: لبث محض فلا يعتبر في كونه قربة الصوم كالوقوف بعرفة).

ش: **أقول**: القسم الأول: القلب الذي يقصد به إثبات مذهب المعترض، وتصحيح مذهب المعترض إبطالٌ لمذهب المستدل.

مثاله: أن يقول الحنفي ـ في مسألة الاعتكاف ـ: **الاعتكاف لبث محض فلا يكون قربة بنفسه، شأنه في ذلك شأن الوقوف بعرفة.**

يقصد من ذلك: أن الوقوف إنما كان قربة بضم عبادة إليه وهي الإحرام، وهكذا الاعتكاف إنما يكون قربة بضم عبادة إليه، وهو الصوم.

فيقول المعترض: إن الاعتكاف لبث محض فلا يشترط الصوم لصحته كالوقوف بعرفة.

* * *

القسم الثاني

قوله: (القسم الثاني: أن يتعرض لبطلان مذهب خصمه كما لو قال حنفي ـ في مسح الرأس ـ: ممسوح في الطهارة، فلا يجب استيعابه كالخف، فيقول خصمه: ممسوح في الطهارة فلا يتقدر بالربع كالخف، أو يقول ـ في بيع الغائب ـ: عقد معاوضة فينعقد مع جهل العوض

كالنكاح، فيقول خصمه فلا يعتبر فيه خيار الرؤية كالنكاح، فيلزم من الوفاء بموجب ذلك امتناع التصحيح، فإنه لازم لذلك في مذهب الخصم، ويلزم من انتفاء اللازم انتفاء الملزوم لا محالة).

ش: **أقول**: القسم الثاني: القلب الذي يقصد به نفي وإبطال مذهب خصمه ـ وهو المستدل ـ مع عدم التعرض لتصحيح مذهب المعترض.

وهذا نوعان: «صريح»، و «غير صريح».

فمثال النوع الأول ـ وهو القلب الذي يقصد به نفي وإبطال مذهب خصمه وهو المستدل صريحاً ـ أن يقول الحنفي في عدم وجوب استيعاب الرأس بالمسح: ممسوح فلا يجب استيعابه بالمسح؛ قياساً على الخف.

فيقول المعترض: هذا أقلبه عليك فأقول: ممسوح فلا يقدر بالربع؛ قياساً على الخف.

أو نقول ـ في هذا المثال ـ: الحنفي يرى في مسح الرأس في الوضوء: لا يكفي فيه أقل من الربع، وعلل ذلك: بأن الرأس عضو من أعضاء الوضوء فلا يكفي في مسحه أقل ما يطلق عليه الاسم، حيث لا يطلق لاسم على أقل من ربع لشيء، شأنه في ذلك شأن سائر الأعضاء كالوجه ـ مثلاً ـ حيث لا يطلق الاسم على أقل من الربع منه.

فيعترض عليه الشافعي بنفس علته، ويقول: الرأس عضو من أعضاء الوضوء يتقدر غسله بالربع شأنه في ذلك شأن الوجه لا يتقدر غسله بالربع.

فهنا قد أثبت المعترض حكماً منافياً لما أثبته المستدل بنفس علته التي ذكرها فكان ذلك إبطالاً لمذهب المستدل صراحة؛ لأن الحنفية أوجبوا مسح الربع من الرأس في الوضوء.

ويلاحظ هنا: أن المعترض والمستدل تعرض كل منهما في دليله لإبطال مذهب خصمه صريحاً، وليس فيه ما يدل على تصحيح مذهب أحدهما؛ لأنه يلزم من إبطال كل منهما تصحيح الآخر؛ لجواز أن يكون الصحيح غير ما ذهبا إليه كمذهب بعض المالكية الذين أوجبوا الاستيعاب في المسح.

ومثال النوع الثاني ـ وهو: القلب الذي يقصد به نفي وإبطال مذهب خصمه، وهو المستدل ضمناً، أو بالالتزام ـ : إذا قال الحنفي ـ في مسألة بيع الغائب ـ : إنه عقد معاوضة، فيصح مع الجهل بالعوض شأنه في ذلك شأن النكاح، فإنه يصح مع الجهل بالزوجة بأن لم يرها.

فيعترض عليه الشافعي بنفس علته قائلاً: إنه عقد معاوضة، فلا يشترط فيه خيار الرؤية كالنكاح فإنه يصح، ولا يثبت به خيار الرؤية بالاتفاق.

فهنا: لم يعترض المعترض لإبطال مذهب المستدل في القول بصحة البيع مع الجهل صراحة، بل يفهم ذلك بطريق الالتزام، وذلك لأن من قال بالصحة في بيع الغائب على الوصف، قال: بثبوت خيار الرؤية للمشتري عند رؤية البيع، وعليه: فإن خيار الرؤية لازم للصحة، ومتى بطل خيار الرؤية فقد انتفى ذلك اللازم، ومتى انتفى اللازم انتفى الملزوم، وهو صحة البيع.

* * *

الفرق بين القلب والمعارضة

قوله: **(والقلب: نوع من المعارضة، لكنه يزيد على مطلق المعارضة بكونه يعارضه بعين المذكور، فيستغني عن مؤن كثيرة يحتاج إليها في المعارضة من الأصل، وبيان الجامع).**

ش: **أقول**: القلب عند من يرى إمكان وجوده وإن كان يعد سؤالاً

مسبقاً وقادحاً من قوادح العلة إلاَّ أن معظم العلماء أرجعه بقسميه السابقين إلى المعارضة باعتباره نوعاً منها.

وهو الحق: فإن القلب في الحقيقة معارضة، فإن المعارضة: تسليم دليل الخصم، وإقامة دليل آخر على خلاف مقتضاه، وهذا بعينه صادق على القلب، إلاَّ أن الفرق بينهما: أن العلة المذكورة في المعارضة والأصل المذكور فيها يكونان مغايرين للعلة، والأصل اللذين ذكرهما المستدل.

بخلاف القلب فإن علته وأصله هما علة نفسه وأصله.

* * *

كيف يجيب المستدل عن سؤال القلب

قوله: **(ويجيب عن هذا السؤال بما يجيب به عن المعارضة إلاَّ أنه يسقط منه منع وجود الوصف).**

ش: **أقول**: يمكن للمستدل أن يجيب عن سؤال القلب بما يجيب به عن سؤال المعارضة؛ لأنه يعتبر نوعاً منه إلاَّ أن الجواب عن سؤال القلب لا يمكن للمستدل أن يمنع وجود الوصف؛ لأن المعترض والمستدل قد اتفقا عليه.

* * *

السؤال التاسع: المعارضة

قوله: **(الوجه التاسع ــ في السؤال ــ : المعارضة).**

ش: **أقول**: السؤال التاسع ــ من الأسئلة والاعتراضات الموجهة إلى القياس ــ : المعارضة.

لما كان سؤال القلب قريباً من المعارضة، أو هو نوعاً من المعارضة ناسب وضع سؤال المعارضة بعد القلب.

تعريف المعارضة لغة

والمعارضة لغة مأخوذة من: مانعته الشيء ممانعة، ومنع الشيء مناعة فهو منيع: اعتز وتعسر.

تعريف المعارضة اصطلاحاً

إن سؤال المعارضة يختلف تعريفه باختلاف أقسامه، ولكن يمكن أن نعرفه بتعريف يجمع القسمين بأن نقول: هو: إقامة دليل يقتضي نقيض أو ضد ما اقتضاه دليل المستدل.

* * *

أقسام المعارضة

قوله: (وهو قسمان: معارضة في الأصل، ومعارضة في الفرع، وأحسنهما المعارضة في الأصل؛ لأنه لا يحتاج إلى ذكر غير صلاحية ما يذكره، ولا يحتاج إلى أصل، وفي المعارضة في الفرع يحتاج إلى ذكر صلاحية ما يذكره للتعليل، وأصل يشهد له، ثم ينقلب مستدلاً، والمستدل معترضاً عليه).

ش: **أقول**: سؤال المعارضة ينقسم إلى قسمين:

القسم الأول: معارضة في الأصل.

القسم الثاني: معارضة في الفرع.

والمعارضة في الأصل هو أسهلهما؛ لأنه يعترض على الوصف المعلل به، فيبدي معنى آخر يصلح للعلية غير ما علل به المستدل ــ فقط ــ .

أما المعارضة في الفرع فإنه يحتاج إلى ذكر دليل صلاحية ما يذكره للتعليل وذكر أصل يشهد له، فيستلزم ذلك أن يعترض المستدل على هذا

الدليل الذي ذكره المعترض، ثم يجيب المعترض عن ذلك الاعتراض وبذلك انقلب المستدل معترضاً، والمعترض مستدلاً.

* * *

القسـم الأول:

المعارضة في الأصل

قوله: **(ومعنى المعارضة في الأصل: أن يبين في الأصل الذي قاس عليه المستدل معنى يقتضي الحكم).**

ش: **أقول**: هذا تعريف المعارضة في الأصل.

ومعناه: أن يبين المعترض في الأصل الذي قاس عليه المستدل معنى آخر يقتضي الحكم غير المعنى الذي ذكره المستدل.

فعلى هذا: فإن الوصف الذي ذكره المستدل لا يتعين أن يكون علة الحكم، بل يحتمل أن تكون علة الحكم هي الوصف الذي ذكره المستدل، ويحتمل أن يكون علية الوصفين جميعاً الذي علل به المستدل، والذي بينه المعترض.

ولعلي أصور لك ذلك بعبارة أخرى، فأقول: المعارضة في الأصل هو: أن يذكر المعترض علة أخرى في الأصل المقيس عليه غير العلة التي علل بها المستدل، وهذه العلة التي ذكرها المعترض معدومة في الفرع، ويدعي المعترض: أن الحكم في الأصل نشأ بالعلة التي ذكرها، لا بالعلة التي ذكرها المستدل.

مثال ذلك: أن يقول المستدل ــ وهو الحنفي ــ في عدم وجوب تبييت النية في صوم الفرض ــ : إنه صوم عين فيؤدي بالنية قبل الزوال؛ قياساً على النفل.

فيعترض المعترض بقوله: ليس المعنى في الأصل ـ وهو صوم النفل ـ هو ما ذكرت أيها المستدل، بل المعنى فيه: أن النفل مبني على السهولة والتخفيف، وعليه جاز أداؤه بنية متأخرة عن الشروع، وهذا بخلاف الفرض.

* * *

مسألة

الوصف أو المعنى الذي أبداه المعترض في الأصل هل يلزم المستدل الاحتراز عنه في دليله بحذفه أو لا؟

اختلف في ذلك على مذهبين:

المذهب الأول

قوله: **(فقد قال قوم: إنه لا يحتاج المستدل إلى حذفه)**.

ش: **أقول**: المذهب الأول: أنه لا يلزم المستدل حذف المعنى الذي أبداه المعترض في دليله.

ذهب إلى ذلك بعض العلماء من أهل الجدل وغيرهم.

* * *

أدلتهم على ذلك

لقد استدل هؤلاء على ما ذهبوا إليه بدليلين:

الدليل الأول

قوله: **(لأنه لو انفرد ما ذكره صح التعليل به، وإنما صح لصلاحيته، لا لعدم غيره؛ إذ العدم ليس من جملة العلة، وصلاحيته لا تختلف)**.

ش: **أقول**: الدليل الأول ــ على أنه لا يحتاج المستدل إلى حذفه ــ: أنا لو قدرنا انفراد ما ذكره المستدل مجرداً عن المعارض صح التعليل به إجماعاً، وإنما صح التعليل به؛ نظراً لصلاحية فيه، لا لعدم المعارض؛ لأن العدم لا يكون علة، ولا داخلاً فيها، فإذا صح التعليل به مع عدم المعارض صح مع وجوده.

* * *

الدليـل الثانـي

قوله: **(ولأن معنى العلة: أنه إذا وجدت ثبت الحكم عقيبه، فعند ذلك لا تتحقق المعارضة بين الوصفين إذا أمكن الجمع بأن قال: إذا وجد كل واحد منهما ثبت الحكم)**.

ش: **أقول**: الدليل الثاني ــ على أنه لا يلزم المستدل حذفه ــ: أنه لا معنى للعلة إلاَّ ما يثبت الحكم عقيبها، وهذا المعنى موجود في الوصفين: الوصف الذي علل به المستدل، والوصف الذي علل به المعترض، فكان كل واحد منهما علة.

* * *

تـنـبـيـه

قوله: **(فإن بين المعترض أن الوصف الذي ذكره يناسب إثبات الحكم عند وجود ما ذكره المستدل، فيكون من قبيل المانع في الفرع)**.

ش: **أقول**: هذا تنبيه أدخله هنا، وإلاَّ هو تابع للطريق الرابع من أجوبة المستدل على المعارضة في الأصل. وإليك بيان المراد من ذلك:

المعترض إذا بين في أصل قياس المستدل وصفاً زائداً على الفرع يصح

تعليق الحكم عليه، فألغاه المستدل ببيان ثبوت الحكم في أصل آخر بدون ذلك الـوصف الـذي ذكـره المعترض، فبيـن المعتـرض أن في هـذا الوصف الثاني وصفاً آخر مناسباً يصح تعليق الحكم به، فإنه يلزم المستدل هذا الوصف بحذفه، أو منعه، أو غير ذلك من وجوه الإبطال؛ لأنه إن لم يبطله كان الكلام فيه كالكلام في الأصل الأول من حيث إنه ما ذكره المستدل للتعليل.

* * *

المذهـب الثانـي

قوله: **(والصحيح: أن المستدل يلزمه حذف ما ذكره المعترض)**.

ش: **أقول**: المذهب الثاني ــ من المذهبين في المسألة السابقة ــ أنه يلزم المستدل حذف المعنى الذي ذكره المعترض في دليله، وهذا ما صححه بعض العلماء.

* * *

دليل أصحاب هذا المذهب

قوله: **(إذ المناسب العري عن شهادة الأصل غير معمول به، فإذا استند إلى أصل ثبت الحكم على وفقه، فالناظر المجتهد ليس له العمل به ما لم يبحث بحيث يستفيد ظناً غالباً أنه ليس ثم مناسب آخر، وأما المناظر فيكفيه مجرد تقرير المناسبة، وإثبات الحكم على وفقه؛ دفعاً لشغب الخصم إلى أن يبين المعترض في الأصل مناسباً آخر، فعند ذلك يتعارض احتمالات ثلاثة: أحدها: أن يثبت الحكم رعاية لما ذكره المستدل، أو احتمال ثبوته رعاية لما ذكره المستدل، واحتمال ثبوته رعاية لهما جميعاً)**.

ش: **أقول**: استدل أصحاب المذهب الثاني على أنه يلزم المستدل

حذف المعنى الذي ذكره المعترض ـ بقولهم: إن الأصل المناسب الذي ذكره المستدل إذا كان عارياً عن شهادة الأصل كان غير معمول به، وإذا شهد له أصل فإن الحكم ـ حينئذٍ ـ يثبت على وفقه.

وهناك فرق بين الناظر والمناظر في ذلك. بيانه:

أن الناظر ـ وهو المجتهد ـ لما كان من شأنه استنباط أحكام للحوادث المتجددة فلا يجوز له العمل بالمناسب حتى يبذل جهده وما في وسعه حتى يصل إلى درجة يغلب على ظنه أنه لا مناسب إلاَّ هذا.

وأما المناظر ـ وهو المعترض ـ فإنه لا يطالب إلاَّ بمجرد تقرير المناسبة؛ لأنه أقل درجة من المجتهد.

أي: يكفيه تقرير المناسبة وأنها ثابتة مستقرة وأن الحكم قد ثبت على وفقها. والسبب في ذلك: دفع مشاغبة الخصم، وثبت على ذلك حتى يبين المعترض مناسباً آخر في الأصل، فإذا أثبت المعترض مناسباً آخر فحنيئذٍ تكون احتمالات ثلاثة، هي كما يلي:

الاحتمال الأول: أن تكون علة الحكم هو الوصف الذي ذكره المستدل.

الاحتمال الثاني: أن تكون علة الحكم هو الوصف الذي ذكره المعترض.

الاحتمال الثالث: أن الحكم قد ثبت بالوصفين جميعاً وهما: الوصف الذي علل به المستدل، والوصف الذي أبداه المعترض.

وهذا احتمالات ثلاثة متعارضة.

* * *

بيان أن الاحتمال الثالث أظهر، وسبب ذلك

قوله: (ولعل هذا الاحتمال أظهر، فإنه لو قدر ثبوت الحكم لأحدهما بعينه كان إعراضاً عن اعتبار الآخر، وهو خلاف دأب الشارع فإنه لا يزال يسعى في اعتبار المصالح، ويمتنع التعليل بكل واحد من المناسبين استقلالاً، فإن معنى تعليل الحكم بالمناسب: ثبوته لمصلحته، لا غير، أي: هي كافية، فعند ذلك يمتنع مثل هذا القول بالنسبة إلى الآخر؛ لما بينهما من التضاد، فإنا إذا قلنا: «لهذا: لا غير» فقد نفينا ما عداه، فإذا قلنا: «ثبت لهذا الثاني لا غير» كان هذا القول على نقيض الأول، ولا يمكن تعليل الحكم بواحد بعينه بدون ضميمة قولنا: «لا غير» فإن هذا موجود بالنسبة إلى كل واحد من أجزاء العلة، والعلة المجموع، لا كل جزء بمفرده، وإذا فسرت العلة بأنها أمارة فمتى عرف ثبوت الحكم بشيء استحال معرفة ثبوته بغيره؛ إذ المعلوم لا يعلم ثانياً).

ش: أقول: إن الاحتمال الثالث ـ وهو: أن الحكم قد ثبت بالوصفين معاً ـ هو أظهر الاحتمالات؛ لأننا إذا قدَّرنا ثبوت الحكم بسبب الوصف الذي ذكره أحدهما دون وصف الآخر فإنه يلزم من ذلك أنا اعتبرنا وصف أحدهما دون الآخر، دون دليل، وهذا خلاف ما اعتدنا من الشارع من اعتباره للمصالح جميعاً دون تفريق.

وإذا قدرنا ثبوت الحكم بكل واحد من الوصفين المناسبين استقلالاً فإن هذا ممتنع؛ لأن معنى تعليل الحكم بالمناسب: هو ثبوته بسبب مصلحته ـ فقط ـ لا غير، وهي: كافية.

فيمتنع أن نقول: ثبت الحكم بالمناسب الفلاني لا غير، وأن نقول: ثبت الحكم بالمناسب الآخر لا غير؛ لما بينهما من التضاد. بيانه:

أننا إذا قلنا لهذا الوصف: ثبت الحكم به لا غير فقد نفينا ما عداه.

وإذا قلنا للوصف الثاني: ثبت الحكم به لا غير كان هذا القول مناقضاً للأول.

ويستحيل أن نعلل أي حكم بواحد من الوصفين بدون أن نضم إليه «لا غير».

* * *

تصوير ذلك

قوله: **(وبيان أن الاحتمال الثالث أظهر: أنا لو رأينا إنساناً أعطى فقيراً ذا قرابة له غلب على الظن أنه أعطاه لهما جميعاً، ثم لا حاجة للمعترض إلى ترجيح احتمال، بل يكفيه تعارض الاحتمالات فيحتاج المستدل إلى دليل يرجح ما يذكره، فإنه لا أقل من الدليل المظنون في إثبات الغرض، ثم غرض المعترض يحصل بأحد الاحتمالين: احتمال ثبوت الحكم بمجرد ما ذكره، واحتمال ثبوته بالمناسبين معاً، وغرض المستدل لا يحصل إلَّا من احتمال ثبوت الحكم بمجرد ما ذكره، ووجود أحد الاحتمالين لا بعينه أقرب من احتمال واحد متعين في نفسه إذا تساوت الاحتمالات).**

ش: **أقول**: يمكن أن يؤيد ظهور الاحتمال الثالث ــ وهو: أن الحكم ثبت بالوصفين معاً ــ: ما نراه في الواقع؛ حيث إننا لو رأينا أن زيداً قد أعطى عمراً، وعرفنا أن عمراً فقير وقريب لزيد فإنه يغلب على الظن أن نقول: إن زيداً أعطى عمراً لفقره وقرابته معاً.

ويؤيد ظهور الاحتمال الثالث أيضاً: أن المعترض لا يحتاج إلى ترجيح أي احتمال من الاحتمالات الثلاثة السابقة، بل يكفيه مجرد التعارض بين تلك الاحتمالات، وذلك لأنه معترض على قياس المستدل.

أما المستدل فيحتاج إلى ترجيح أحد الاحتمالات بأي دليل يغلب ظنه على أن قياسه صحيح.

والمعترض يحصل غرضه ومطلبه بأحد احتمالين، وهما:

الأول: احتمال ثبوت الحكم بمجرد الوصف الذي ذكره هو.

الثاني: احتمال ثبوت الحكم بالوصفين المناسبين جميعاً: الوصف الذي ذكره هو، والوصف الذي ذكره المستدل.

أما غرض المستدل فيحصل عن طريق ثبوت الحكم بمجرد الوصف الذي ذكره هو.

وإذا تساوت الاحتمالات فإن وجود أحد الاحتمالين لا بعينه أقرب من احتمال واحد متعين في نفسه، وهو احتمال المستدل.

هذا كله يؤيد أن الاحتمال الثالث أظهر. والله أعلم.

* * *

كيف يجيب المستدل عن سؤال المعارضة في الأصل؟

قوله: **(وللمستدل ـ في الجواب ـ طرق أربعة)**.

ش: **أقول**: يمكن للمستدل أن يجيب عن سؤال المعارضة في الأصل بطرق أربعة هي كما يلي:

الطريق الأول

قوله: **(أحدها أن يبين مثل ذلك الحكم ثابتاً بدون ما ذكره المعترض، فيدل على استقلال ما ذكره المستدل بالحكم، فإن بين المعترض في الأصل الآخر مناسباً آخر لزم المستدل ـ أيضاً ـ حذفه، ولا يكفيه أن يقول: كل**

واحد من المناسبين ملغى بالأصل الآخر، لجواز أن يكون الحكم في كل أصل معللاً بعلة مختصة به، فإن العكس غي لازم في العلل الشرعية).

ش: **أقول**: الطريق الأول ـ من طرق الجواب عن سؤال المعارضة في الأصل ـ: أن يبين المستدل: أن مثل الحكم المتنازع فيه يثبت بدون ما ذكر المعترض من الوصف، فبان أن ما ذكره المعترض من الوصف عديم التأثير لا يؤثر في الحكم، ولا يعتبر فيه، فيكون الوصف الذي ذكره المستدل هو المستقل بثبوت الحكم.

لكن لو أن المعترض قد بين في الأصل مناسباً آخر غير ما أبطله المستدل فإنه يلزم المستدل ـ أيضاً ـ إبطاله وحذفه بأي طريق.

تنبيه: قال ابن قدامة: «أن يبين مثل ذلك الحكم»، وقد ورد هذا في جميع النسخ المخطوطة، والصحيح أن يقول: «أن يبين أن مثل ذلك الحكم».

* * *

الطريـق الثانـي

قوله: **(الطريق الثاني: أن يبين إلغاء ما ذكره المعترض في جنس الحكم المختلف فيه كظهور إلغاء صفة الذكورية في جنس أحكام العتق، ولذلك ألحقنا الأمة بالعبد في السراية).**

ش: **أقول**: الطريق الثانـي ـ من طرق الجواب عن سؤال المعارضة في الأصل ـ: أن يبين المستدل أن الوصف الذي ذكره المعترض ملغى في جنس الحكم المتنازع فيه وذلك في نظر الشارع.

مثاله: أن يقول المستدل في الأمة المعتق بعضها: رقيق فسرى فيه عتق الموسر، قياساً على العبد.

فيقول المعترض: إن في العبد معنى خاصاً يصلح أن يكون علة السراية وهو: الذكورية، وعلل ذلك قائلاً: إن العبد إذا كملت حريته فإنه يصلح للقتال وغيره من الأمور التي لا تصلح للأمة.

فيقول المستدل ــ مجيباً ــ : إن الذكورية وصف ملغى في باب العتق في نظر الشرع بدليل الاستقراء والتتبع، فإنا لم نره قد التفت إلى مثل هذه الأوصاف كالطول والقصر، فيكون وصف الرق هو المستقل في حكم السراية.

* * *

الطريـق الثالـث

قوله: (**الطريق الثالث: أن يبين أن العلَّة ثابتة بنص، أو تنبيه من الشارع على ما ذكرناه فيما تقدم**).

ش: **أقول**: الطريق الثالث ــ من طرق الجواب عن سؤال المعارضة في الأصل ــ : أن يبين المستدل أن علة الوصف الذي ذكره قد ثبتت بالنص من الكتاب، أو السنة، أو ثبتت عن طريق الإيماء والتنبيه من الشارع، أو غير ذلك من طرق إثبات العلة الشرعية التي ذكرنا هناك في مسالك العلة، وإذا كانت العلة قد ثبتت بواحد من الطرق السابقة فهي ثابتة لا يمكن الاعتراض عليها، أو إبطالها.

* * *

الطريـق الرابـع

قوله: (**الطريق الرابع: يختص ما يدعي المعترض فيه أن ما ذكره علة مستقلة بدون ضمه إلى ما ذكره المستدل، وهو: أن يبين رجحان ما ذكره على ما أبرزه المعترض، فإذا ظهر ذلك إما بدليل، وإما بتسليم المعترض لزم أن**

يكون هو العلة إذا توافقنا على كون الحكم معللاً بأحدهما كالكيل مع الطعم؛ لامتناع اعتبار المرجوح، وإلغاء الراجح، فإن تحصيل المصلحة على وجه يفوت مصلحة أعظم منها ليس من شأن العقلاء، فلا يمكن نسبته إلى الشارع، إذا ثبت هذا، فإن كان ما ذكره المستدل مناسباً فلا يكفي المعترض أن يذكر وصفاً شبهياً؛ لأن المناسب أقوى على ما لا يخفى).

ش: **أقول**: الطريق الرابع ـ من طرق الجواب عن سؤال المعارضة في الأصل ـ : إذا ادعى المعترض أن الذي ذكره علة مستقلة دون أن يضمه إلى ما ذكره المستدل، فإن المستدل يجيب بأن يبين أن ما ذكره من العلة أرجح مما ذكره المعترض، ويرجح المستدل ذلك بأحد وجوه الترجيحات التي سيأتي ذكرها في باب التعارض والترجيح إن شاء الله تعالى.

فإذا ظهر ذلك إما بالدليل المرجح، وإما بأن يسلم المعترض ذلك، فإنه يلزم أن يكون ما ذكره المستدل هو العلة.

وعند ذلك يمتنع جعل ما عارض به المعترض علة مستقلة في محل التعليل؛ لما فيه من إهمال الراجح واعتبار المرجوح، وإهمال الراجح واعتبار المرجوح باطل؛ لأن فيه تحصيل مصلحة على وجه يفوت مصلحة أعظم منها، وهذا ليس من شأن العقلاء، فيستحيل أن ينسب إلى الشارع.

فإذا ثبت امتناع اعتبار المرجوح وإهمال وإلغاء الراجح، فإن كان ما ذكره المستدل من الوصف مناسباً للحكم، فلا يمكن أن يعارضه المعترض بوصف شبهي؛ لأن الشبهي أضعف من المناسب كما سبق.

* * *

القسم الثاني:

المعارضة في الفرع

قوله: **(القسم الثاني ـ في المعارضة ـ: المعارضة في الفرع)**.

ش: **أقول**: القسم الثاني ـ من قسمي سؤال المعارضة ـ: المعارضة في الفرع.

تعريفه

قوله: **(وهو: أن يذكر في الفرع ما يمتنع معه ثبوت الحكم)**.

ش: **أقول**: المراد بالمعارضة في الفرع: هو: أن يذكر المعترض في الفرع ما يمتنع معه ثبوت الحكم الذي ذكره المستدل.

* * *

أضرب سؤال المعارضة في الفرع

قوله: **(وهو: ضربان)**.

ش: **أقول**: إن سؤال المعارضة في الفرع ضربان، هما:

الضرب الأول

قوله: **(أحدهما: أن يعارضه بدليل آكد منه من نص، أو إجماع، وقد ذكرناه في فساد الاعتبار)**.

ش: **أقول**: الضرب الأول ـ من ضربي سؤال المعارضة في الفرع ـ: أن يذكر المعترض دليلاً آكد من قياس المستدل من نص، أو إجماع يدل على خلاف ما دل عليه قياسه، فيتبين ـ بذلك ـ أن ما ذكره المستدل فاسد الاعتبار؛ نظراً لمخالفة قياسه للنص، أو الإجماع، وهذا مذكور في سؤال فساد الاعتبار، وقد سبق بيانه في التفصيل ـ وهو السؤال

الثاني من الأسئلة والاعتراضات الموجهة إلى القياس ـ فراجعه إن شئت.

* * *

الضرب الثاني

قوله: (الثاني: أن يعارضه بإبداء وصف في الفرع، وقد يذكر في معرض كونه مانعاً للحكم في الفرع، وقد يذكر في معرض كونه مانعاً للسببية).

ش: **أقول**: الضرب الثاني ـ من ضربي سؤال المعارضة في الفرع ـ: أن يذكر المعترض وصفاً يمنع ثبوت الحكم في فرع قياس المستدل، أو يمنع كون وصف المستدل سبباً لثبوت الحكم.

مثال منع الحكم في الفرع: أن يقول المستدل: الوتر واجب؛ قياساً على التشهد في الصلاة، والعلة الجامعة بينهما: كون كل منهما مما واظب عليه النبي ﷺ ولم يتركه.

فيقول المعترض: بل الوتر مستحب؛ قياساً على سنة الفجر، والجامع بينهما: كون كل منهما يفعل في وقت معين لفرض معين من فروض الصلاة، فإن الوتر في وقت العشاء، وسنة الفجر في وقت الصبح، ولم يعهد من الشرع وضع صلاتي فرض في وقت واحد.

مثال منع المعترض سببية الوصف الذي علل به المستدل: أن يقول المستدل: المرتدة بدلت دينها فتقتل؛ قياساً على الرجل المرتد.

فيقول المعترض: المرتدة هي أنثى فلا تقتل بكفرها؛ قياساً على الكافرة الأصلية.

فهنا منع المعترض أن يكون تبديل الدين سبباً لقتل المرأة.

* * *

مسألة

ما الذي يحتاجه المعترض إذا كان وصفه الذي أبداه يمنع الحكم في الفرع؟

قوله: **(فإن ذكره مانعاً للحكم احتاج في إثبات كونه مانعاً إلى مثل طريق المستدل في إثبات حكمه في العلة والأصل، ويفتقر إلى أن تكون علة المعترض في القوة كعلة المستدل إن كان طريق المستدل النص أو التنبيه، فلا يكفي المعترض المعارضة بوصف مخيَّل، وإن كان طريقه المناسبة فلا يكفي المعترض المعارضة بوصف شبهي)**.

ش: **أقول**: المعترض إن ذكر وصفاً ومنَع به الحكم في فرع المستدل فإنه يحتاج إلى أمرين:

الأمر الأول: أن يكون الوصف الذي ذكره وأبداه المعترض وجعله مانعاً لحكم المستدل مثبتاً بمثل الطريق الذي أثبت المستدل حكمه وأصله لا فرق بينهما، أو أقوى منه.

الأمر الثاني: أن تكون علة المعترض مثل علة المستدل في القوة: فمثلاً:

إن أثبت المستدل علته بالنص، أو التنبيه، فلا تقبل علة المعترض التي أثبتها بوصف مخيل.

وإن أثبت المستدل علته بالمناسبة، فلا تقبل علة المعترض التي أثبتها بوصف شبهي وهكذا.

* * *

مسألة

إن كان وصف المعترض الذي ذكره يمنع سببية الوصف الذي علل به المستدل، فما الحكم؟

قوله: (**وإن ادعى كونه مانعاً للسببية، فقد قيل: لا يحتاج إلى أصل، فإن الحكم ثبت للحكمة، وقد علمنا انتفاءها، وإن بقي احتمال الحكمة ـ ولو على بعد ـ: لم يضر المستدل لما عرف من دأب الشارع الاكتفاء بعد المظنة باحتمال الحكمة، وإن بعد فيحتاج إلى أصل يشهد له بالاعتبار، ليبين به أن الشارع لا يكتفي بما وجد من احتمال الحكمة معه**).

ش: **أقول**: إن منع الوصف الذي ذكره المعترض سببية الوصف الذي علل به المستدل: فإما أن لا يبقى احتمال حكمة وصف المستدل مع ما أبداه المعترض أو يبقى.

فإن كان الأول ـ وهو عدم بقاء حكمة وصف المستدل مع ما أبداه المعترض ـ فإن المعترض لا يحتاج إلى أصل يشهد لما ذكره بالاعتبار، وذلك لأن ثبوت الحكم تابع لبقاء الحكمة؛ حيث إنها المقصودة به، وهو وسيلة إليها، وقد علم أنها منتفية، وإذا انتفى المقصود فلا فائدة في بقاء الوسيلة.

وإن كان الثاني ـ وهو: بقاء احتمال الحكمة، ولو كان احتمالاً بعيداً ـ فإن هذا لا يضر المستدل؛ لأن احتمال حكمة وصفه باق، والوصف مظنة له، وقد عهدنا من الشارع أنه يكتفي في ثبوت الحكم بوجود مظنته، ومجرد وجود احتمال حكمته، وهذا حاصل وثابت وحينئذٍ فإن المعترض يحتاج إلى أصل يشهد للوصف الذي أبداه بالاعتبار، وذلك حتى يقوى على إبطال وصف المستدل.

* * *

الفرق بين المعارضة في الفرع، والمعارضة في الأصل

قوله: (**وفي المعارضة في الفرع ينقلب المستدل معترضاً على دليل المعترض بما أمكنه في الأسئلة التي ذكرناها**).

ش: **أقول**: ذكر في آخر بحث المعارضة في الأصل تنبيهاً يفيد: أن المعارضة في الفرع يتميز عن المعارضة في الأصل: أن المعترض في الفرع ينقلب المعترض مستدلاً على إثبات المعارضة، وينقلب المستدل معترضاً على دليل المعترض، وذلك لأن كل واحد منهما مانع لمقصود خصمه، فثبت لمقصوده هو.

فمثلاً: إذا منع المعترض قياس المستدل، فإنه «أي: المعترض» يحتاج إلى تقوية ذلك المنع بالدليل، ثم يقوم المستدل بالدفاع عن قياسه بواسطة اعتراضه على الدليل الذي ذكره المعترض وهكذا.

* * *

اختلاف العلماء في قبول سؤال المعارضة في الفرع وعدم قبوله

لقد اختلف العلماء في ذلك على مذهبين:

المذهب الأول

قوله: (**وقد قال قوم: لا تقبل المعارضة**).

ش: **أقول**: المذهب الأول: أن المعارضة في الفرع لا تقبل.

أي: رد هذا النوع من الأسئلة والاعتراضات.

ذهب إلى ذلك بعض العلماء.

* * *

دليـل ذلـك

قوله: **(لأن حق المعترض هدم ما بناه المستدل، وذكر المعارضة بناء فلا يليق بحاله).**

ش: **أقول**: استدل أصحاب المذهب الأول ــ على أن المعارضة في الفرع لا تقبل ــ بقولهم: إن حق المعترض أن يكون هادماً لما ذكره المستدل، لا بانياً، والمعارضة في حكم الفرع بناءً، لا هدم، لأن فيها إبطالاً لمقدمة معينة من مقدمات المستدل، وهذا على خلاف ما كانت عليه المعارضة في الأصل؛ لأنها هناك ترجع إلى منع المقدمة. وهو كون الحكم معللاً بالوصف الذي ذكره المستدل، وعليه: فلا يلزم من قبولها في الأصل قبولها في الفرع.

* * *

المـذهب الثـاني

قوله: **(والصحيح: أنها تقبل).**

ش: **أقول**: المذهب الثاني: أن المعارضة في الفرع تقبل.

أي: أن هذا النوع من الأسئلة والاعتراضات مقبول.

ذهب إلى ذلك أكثر العلماء.

* * *

دليـل ذلـك

قوله: **(إذ فيه هدم ما بناه، فإن دليل المستدل إذا صار معارضاً لم تبقَ دلالته؛ إذ المعارض له حكم العدم في إثبات الحكم).**

ش: **أقول**: استدل أصحاب المذهب الثاني ــ على أن المعارضة في الفرع مقبولة ــ بقولهم: إن المعارضة في الفرع وإن لم تكن في حد ذاتها

هدماً، لكن يلزم منها هنا هدم ما بناه المستدل بمعارضة دليل المعترض دليل المستدل، ولا يمكن منع المعترض من سلوك طريق الهدم.

وأيضاً: فإن المستدل ــ هنا ــ يعتبر متحكماً عند ورودها، والتحكم باطل بالإجماع.

* * *

السؤال العاشر: عدم التأثير

قوله: **(الوجه العاشر ــ في السؤال ــ : عدم التأثير)**.

ش: **أقول**: السؤال العاشر ــ من الأسئلة والاعتراضات الموجهة إلى القياس ــ : عدم التأثير، ومعلوم: أن التأثير هو: إفادة الوصف أثره فإذا لم يفد فهو عدم التأثير.

* * *

تعريفه

قوله: **(ومعناه: أن يذكر في الدليل ما يستغنى عنه في إثبات الحكم في الأصل، إما لأن الحكم يثبت بدونه، وإما لكونه وصفاً طردياً)**.

ش: **أقول**: عدم التأثير هو: ذكر وصف تستغني عنه العلة في ثبوت حكم أصول القياس، إما لكون الحكم ثبت بدونه، أو لكون ذلك الوصف طردياً لا يناسب ترتب الحكم عليه.

فينقسم عدم التأثير إلى قسمين هما:

القسم الأول: عدم التأثير في الأصل.

القسم الثاني: عدم التأثير في الوصف.

وإليك بيان كل واحد منهما مع الأمثلة:

القسم الأول:

عدم التأثير في الأصل

قوله: (مثال الأول: ما لو قال ــ في بيع الغائب ــ: مبيع لم يره فلا يصح بيعه كالطير في الهواء، فذكر عدم الرؤية ضائع، فإن الحكم يثبت في الأصل بدونه، فإنه لا يصح بيع الطير في الهواء، ولو كان مرئياً فيعلم أن العلة فيه غير ما يذكره المستدل).

ش: أقول: القسم الأول ــ من قسمي عدم التأثير ــ: عدم التأثير في الأصل، ومعناه: أن يكون الوصف المعلل به قد استغنى عنه في إثبات الحكم بالأصل المقيس عليه، وذلك لوجود معنى آخر يستقل بالفرض، فيكون الوصف الذي ذكره المعلل لا أثر له في الحكم بالأصل.

مثاله: أن يقول المستدل في بيع الغائب: بيع غير مرئي فلا يصح بيعه وذلك كالطير في الهواء، أو السمك في الماء.

فالمستدل هنا: ذكر أن علة عدم صحة بيع الغائب: كونه غير مرئي.

وللمعترض إبطال ذلك لعدم تأثير تلك العلة بإبداء معنى آخر مستقل بالفرض يصلح أن يكون علة بأن يقول: إن كونه غير مرئي لا أثر له بدليل: أن بيع الطير في الهواء لا يصح، وإن كان مرئياً، لكن العجز عن التسليم، وهو موجود في الأصل كافٍ في التعليل؛ لأنه مستقل بالحكم.

قلت: يرجع هذا القسم إلى معارضة كون الوصف في الأصل له أثر في الحكم بإبداء علة أخرى في الأصل غير التي بنى عليها المستدل حكمه.

* * *

خلاف العلماء في اعتبار هذا القسم

اختلف العلماء في هذا القسم ــ وهو عدم التأثير في الأصل ــ هل يعتبر أو لا؟ على مذهبين:

المذهب الأول

أن هذا لا يعتبر قادحاً في العلة، ذهب إلى ذلك بعض العلماء منهم الأستاذ أبو إسحاق، وقالوا ذلك؛ لأنهم اعتبروا هذا الوصف بمثابة إشارة إلى علة أخرى في الأصل، ولا يمتنع عندهم تعليل الحكم الواحد في محل واحد بعلتين.

* * *

المذهب الثاني

أن هذا القسم يعتبر قادحاً مقبولاً، وذهب إلى هذا بعض العلماء، وجعل هؤلاء هذا قادحاً؛ بناءً على مذهبهم من عدم جواز تعليل الحكم الواحد بعلتين.

* * *

القسم الثاني:

عدم التأثير في الوصف

قوله: **(ومثال الثاني: قولهم ــ في الصبح ــ: صلاة لا يجوز قصرها فلا يجوز تقديمها على الوقت كالمغرب، فإن هذا وصف طردي على ما لا يخفى)**.

ش: **أقول**: القسم الثاني ــ من قسمي عدم التأثير ــ: عدم التأثير في الوصف والمقصود منه: أن يكون الوصف المذكور في الدليل طردياً، لا مناسبة فيه ولا شبه.

مثال ذلك: أن يقول المستدل: صلاة الصبح صلاة لا يجوز قصرها، فلا يجوز تقديم آذانها شأنها في ذلك شأن صلاة المغرب.

فالمستدل ــ هنا ــ جعل عدم القصر علة لعدم تقديم الأذان.

ويلاحظ هنا: أن عدم القصر وصف طردي لا مناسبة فيه لعدم التقديم، ولا شبهة، بدليل: أن عدم التقديم للأذان موجود حتى في الصلاة التي تقصر.

وهذا القسم من عدم التأثير يعود بالنتيجة إلى طلب الدليل على علية الوصف، وذلك لأن المعترض يرى أن الوصف الذي ذكره المستدل لا يصلح أن يكون علة لعدم المناسبة، أو الشبه، فكأنه يقول ــ هنا ــ : إن القصر الذي جعلته علة هنا لا مناسبة فيه أصلاً، فهو طردي.

كما أنه لا يتأتى فيه قياس الشبه بأن يقال: تردد بين الرباعية والثلاثية فوجدناه أكثر شبهاً بالثلاثية فألحقناه بها.

وما دام أن الوصف كذلك لا مناسبة فيه ولا شبه، فإنه لا يصلح للتعليل به.

* * *

تنبيه

ما سبق من الكلام إذا لم يكن للوصف فائدة أصلاً.

قوله: **(وإن ذكر الوصف لدفع النقض، لكونه يشير إلى خلو الفرع عن المانع، أو إلى اشتماله على شرط للحكم، فلا يكون من هذا القسم)**.

ش: **أقول**: الوصف المذكور في الدليل إنما يكون عديم التأثير إذا لم يفد فائدة أصلاً.

أما إذا كان في هذا الوصف فائدة: دفع النقض بأن يشير إلى أن الفرع خالٍ مما يمنع ثبوت الحكم فيه، أو يشير إلى اشتمال الفرع على شرط الحكم فإن ذلك الوصف لا يكون عديم التأثير.

* * *

مسألة

إذا أشار الوصف المذكور إلى اختصاص الحكم ببعض صوره فهل يقبل؟

قوله: **(وهكذا لو كان الوصف المذكور يشير إلى اختصاص الدليل ببعض صور الخلاف، فيكون مفيداً لغرض في بعض الصور فيكون مقبولاً إذا لم تكن الفتيا عامة، وإن عمم الفتيا فليس له أن يخص الدليل ببعض الصور؛ لأنه لا يفي بالدليل على ما أفتى به. والله أعلم).**

ش: **أقول**: إن وصف المستدل إذا أشار إلى اختصاص الحكم ببعض صوره، ففيه تفصيل:

إن كان جوابه خاصاً، وفتياه خاصة فإنه يجوز ذلك، وأفاد جواز فرض الكلام في بعض صور السؤال.

وإن كان جوابه عاماً، وفتياه عامة، فإنه لا يجوز ذلك، وذلك لأن الدليل الخاص لا يفي بثبوت الحكم العام.

* * *

السؤال الحادي عشر: التركيب

قوله: **(الوجه الحادي عشر ـ في السؤال ـ التركيب، وهو القياس المركب من اختلاف مذهب الخصم، كما لو قيل ـ في المرأة البالغة ـ :**

إنها أنثى لا تزوج نفسها كابنة خمس عشرة، فالخصم يعتقد أنها لا تزوج نفسها؛ لصغرها).

ش: **أقول**: السؤال الحادي عشر ـ من الأسئلة والاعتراضات الموجهة إلى القياس ـ : التركيب.

وهو: تركيب القياس من المذهبين: مذهب المستدل، ومذهب المعترض.

والمراد به القياس المركب الذي سبق ذكره عند ذكرنا شروط الأصل، ومثل لذلك بقياس العبد على المكاتب، فيقول المستدل: العبد منقوص بالرق، فلا يقتل به الحر كالمكاتب.

ومثاله هنا: أن يقول المستدل: إن المرأة البالغة أنثى فلا تزوج نفسها بغير ولي؛ قياساً على ابنة خمس عشرة سنة.

فيقول الخصم ـ وهو الحنفي ـ : أنا أمنع تزويج ابنة خمسة عشرة سنة، لكونها صغيرة، ولم أمنع تزويجها لكونها أنثى.

فهنا اختلفت العلة في الأصل، وهذا هو القياس المركب؛ حيث إنه اتفاق الخصمين على حكم الأصل، واختلافهما في علته.

فإذا ألحق أحد الخصمين فرعاً بذلك الأصل بغير علة صاحبه، فالقياس صحيح، ومنتظم.

* * *

مسألة

في خلاف العلماء في صحة التمسك بالقياس المركب

اختلف العلماء في ذلك هل يتمسك به أو لا؟ على مذهبين:

المذهب الأول

قوله: **(فقيل هذا قياس فاسد)**.

ش: **أقول**: المذهب الأول: لا يصح التمسك بالقياس المركب.

دليل ذلك

قوله: **(لأنه فرار عن فقه المسألة برد الكلام إلى مقدار سن البلوغ، وهي مسألة أخرى، وليس ذلك بأولى من عكسه)**.

ش: **أقول**: استدل أصحاب هذا المذهب بقولهم: إن هذا القياس يستلزم انتقال الخصمين معاً إلى مسألة أخرى غير المسألة المتنازع فيها.

فلو رجعنا إلى المثال السابق فإنا نجد أن الاستدلال إنما وقع على أن البالغة تستقل بتزويج نفسها، ولكن قياسه على ابنة خمس عشرة سنة أدَّى إلى النزاع في مسألة أخرى، وهي: هل العلة في المنع فيها هي كونها أنثى، أو كونها صغيرة، وهذا مبني على أن خمس عشرة سنة هل هي سن البلوغ أو لا؟

فقال أبو حنيفة: إن بلوغ الجارية يكون في بلوغها تسع عشرة.

وقال الجمهور: إن بلوغ الجارية يكون في بلوغها خمس عشرة.

فهنا حصل انتقال من محل النزاع إلى مسألة أخرى، ولذلك لا يصح التمسك به.

وإذا بطل التمسك بالقياس المركب لا يتصور سؤال التركيب؛ لأنه فرع على قياس باطل، وفرع الباطل باطل.

* * *

المذهب الثاني

قوله: **(وقيل: يصح التمسك به)**.

ش: **أقول**: المذهب الثاني: يصح التمسك بالقياس المركب.

* * *

دليل هذا المذهب

قوله: (**لأن حاصل السؤال راجع إلى المنازعة في الأصل، وإبطال ما يدعي المعترض تعليل الحكم به؛ ليسلم ما يدعيه من الجامع في الأصل، ولا يلزم من ذلك فساد القياس كما في سائر المواضع**).

ش: **أقول**: استدل أصحاب هذا المذهب بقولهم: إن حاصل سؤال التركيب يرجع إلى النزاع في الأصل؛ حيث إن النزاع في علته كالنزاع في حكمه.

ويجوز القياس على أصل مختلف فيه.

فإذا منع المعترض ذلك القياس، فإن المستدل والقائس يثبته بطريقه على حسب أصوله التي يتمسك بها، وحينئذ يصح قياسه.

فكذلك هنا: فيصح قياس البالغة على بنت خمس عشرة بجامع بينهما وهي: كون كل واحدة منهما أنثى.

وأما مأخذ خصمه فيبطل، وهو أنه علل على ما ذهب إليه بالصغر.

فهنا قد ثبت هذا القياس.

وإذا ثبت التمسك بالقياس المركب صح التركيب عليه، ولزم المستدل الجواب عنه.

* * *

السؤال الثاني عشر: القول بالموجب

قوله: **(الوجه الثاني عشر ـ في السؤال ـ : القول بالموجب)**.

ش: **أقول**: السؤال الثاني عشر ـ من الأسئلة والاعتراضات الموجهة إلى القياس ـ : القول بالموجب ـ بفتح الجيم ـ لا بكسرها.

* * *

تعريفه في الاصطلاح

قوله: **(وحقيقته: تسليم ما جعله المستدل موجباً لدليله مع بقاء الخلاف)**.

ش: **أقول**: المراد بالقول بالموجب: قبول المعترض ما يوجبه المستدل والمعلل عليه بتعليله مع بقاء الخلاف في الحكم المقصود.

وقد اتفق الأصوليون على هذا، وإن اختلفوا في العبارات.

وستأتي أمثلة على القول بالموجب عندما نتكلم عن أقسامه، إن شاء الله.

* * *

بيان أنه آخر الأسئلة

قوله: **(وإذا توجه: انقطع المستدل، وهو آخر الأسئلة؛ إذ بعد تسليم الحكم والعلة لا تجوز له المنازعة في واحد منهما، بل إما أن يصح فينقطع المستدل، وإما أن يفسد فينقطع المعترض)**.

ش: **أقول**: هناك أمور ثلاثة لا بد من معرفتها في هذا السؤال ـ وهو القول بالموجب ـ : وهي:

الأمر الأول: أن القول بالموجب إن صح وتوجه على المستدل؛ انقطع المستدل؛ لأن به تبين أن دليله لم يتناول محل النزاع.

الأمر الثاني: أن القول بالموجب إن فسد: انقطع المعترض؛ لأنه بفساده يثبت دليل المستدل على محل النزاع سالماً عن المعارض.

الأمر الثالث: أن القول بالموجب آخر الأسئلة والاعتراضات التي توجه إلى القياس على ما يقتضيه ترتيبها.

ويدل على تلك الأمور الثلاثة: أن في القول بموجب الدليل تسليم علته وحكمه، وبعد تسليم العلة والحكم، لا يجوز النزاع فيهما، وبهذا يكون آخر الأسئلة، فإن استقر انقطع المستدل، وإن أجاب المستدل عنه بما سيأتي إن شاء الله انقطع المعترض.

* * *

موارد القول بالموجب

قوله: **(ومورد ذلك موضعان)**.

ش: **أقول**: القول بالموجب يورد المعترض على دليلين، هما:

الأول: إما أن يرد على دليل يبطل به مذهب الخصم.

الثاني: وإما أن يرد على دليل يثبت به المستدل مذهبه. وإليك بيان ذلك مع الأمثلة:

المورد الأول

قوله: **(أحدهما: أن ينصب الدليل فيما يعتقده مأخذاً للخصم، كما لو قال ــ في القتل بالمثقل ــ: التفاوت في الوسيلة لا يمنع وجوب القصاص، كالتفاوت في المتوسل إليه، فيقول المعترض: أنا قائل بموجب الدليل،**

والتفاوت في الوسيلة لا يمنع وجوب القتل، ولا يلزم القصاص، فإنه لا يلزم من عدم المانع ثبوت الحكم، وهذا النوع يتفق كثيراً).

ش: **أقول**: المورد الأول: ورود القول بالموجب على إبطال مأخذ المعترض فيدفع المعترض عن مذهبه.

أو تقول: ما يكون القول بالموجب فيه يرد على دليل يكون المطلوب به إبطال مذهب الخصم.

وهو ما عبر عنه كثير من الأصوليين بالقول الموجب الذي يقع في جانب النفي، وهو نوعان:

النوع الأول: أن يكون المطلوب نفي الحكم فيكون اللازم من دليل المستدل نفي كون شيء معين موجباً لذلك الحكم.

مثال ذلك: أن يقول المستدل ـ في القتل بالمثقل ـ: إن التفاوت في الوسيلة لا يمنع وجوب القصاص؛ قياساً على التفاوت في المتوسل إليه، وهو القتل، فإنه لو ذبحه أو ضرب عنقه، أو طعنه لم يمنع ذلك من القصاص.

ومعلوم أن في هذا إبطالاً لمذهب الحنفي الذي يرى أن التفاوت في الآلة يمنع القصاص.

فيقول الخصم: أنا قائل بموجب الدليل، وهو: أن التفاوت في الوسيلة لا يمنع وجوب القصاص، لكن لم لا يمتنع القصاص لشيء آخر غير التفاوت كوجود مانع آخر، أو فقد شرط، أو عدم المقتضى، وما ذكرته أيها المعلل لا يقتضي امتناع شيء من ذلك.

النوع الثاني: أن يكون المطلوب نفي علية ما هو علة الحكم عند الخصم، ويكون اللازم من القياس نفي علية ملزوم علته.

مثال ذلك: أن يقول المستدل ــ في أن الإجارة لا تنقسم بالموت: إن الموت معنى يزيل التكليف، فلا تنفسخ فيه الإجارة، قياساً على الجنون فإنه كذلك.

فيقول المعترض: أنا أقول بموجب الدليل، وأن الإجارة لا تنفسخ بالموت، وإنما ينفسخ عقده، فقد حدث ما يقتضي ذلك، وهو زوال الملك، ولهذا لو باع العين المستأجرة بالبيع انفسخت الإجارة.

* * *

كيف يجيب المستدل عن سؤال القول بالموجب في مورده الأول

قوله: **(وطريق المستدل في دفعه)**.

ش: أقول: يمكن للمستدل أن يجيب عن سؤال القول بالموجب في مورده الأول السابق الذكر بطرق:

الطريق الأول

قوله: **(أن يبين لزوم محل النزاع منه إن قدر عليه)**.

ش: أقول: الطريق الأول ــ من طرق جواب المستدل عن سؤال القول بالموجب في مورده الأول ــ: أن يبين المستدل لزوم حكم محل النزاع بوجود مقتضيه مما ذكره في دليله إن أمكنه بيانه كأن يقول المستدل ــ في المثال السابق ــ: يلزم من كون التفاوت في الآلة لا يمنع القصاص وجود مقتضي القصاص، فيقول ــ أي: المستدل ــ: إذا سلمت ــ أيها المعترض ــ: أن تفاوت الآلة لا يمنع القصاص فالقتل المزهق هو المقتضي، والتقدير أنه موجود.

* * *

الطريق الثاني

قوله: (أو يبين أن الخلاف مقصود فيما يُعرض له في الدليل كما في مسألة «المديون» لو ذكر في الدليل حكماً أن الدين لا يمنع وجوب الزكاة، أو في مسألة وطء الثيب: أن الوطء لا يمنع الرد، ونحو ذلك مما اشتهرت المسألة به، فإن اشتهار المسألة به يدل على وقوع الخلاف فيه، أو يقول عن هذا الحكم: سئلت، وبه أفتيت، وعن دليله سئلت فالقول بموجبه تسليم لما وقع التنازع بيننا فيه).

ش: **أقول**: الطريق الثاني ــ من طرق جواب المستدل عن سؤال القول بالموجب في مورده الأول ــ : أن يبين المستدل أن النزاع إنما هو فيما يعرض له في الدليل إما بإقرار، أو اعتراف من المعترض بذلك.

مثال ذلك: أن يقول المستدل: الدين لا يمنع وجوب الزكاة.

فيقول المعترض: أنا أسلم أن الدين لا يمنع الزكاة، لكن لم قلت: إن الزكاة تثبت؟

فيقول المستدل ــ مجيباً ــ : هذا القول بالموجب لا يسمع؛ لأن محل النزاع في هذه المسألة مشهور، وهو: أن الزكاة هل تجب مع الدين؟ ومع الشهرة لا يقبل العدول عن المشهور.

مثال آخر: قال المستدل: إن وطء الثيب لا يمنع الرد بالعيب.

فيقول المعترض: أنا أسلم أن ذلك لا يمنع، لكن لم قلت: إن الرد يثبت.

فيقول المستدل ــ مجيباً ــ : هذا القول بالموجب لا يسمع؛ لأن محل النزاع في هذه المسألة مشهور، وهو أن وطء الثيب هل يجوز معه الرد؟ ومع الشهرة لا يقبل العدول عن المشهور.

الخلاف في تكليف المعترض
ذكر مستند القول بالموجب

قوله: **(واختلف في تكليف المعترض إبداء مستند القول بالموجب)**.

ش: **أقول**: المعترض إذا اعترض بسؤال القول بموجب دليل المستدل هل يكلف أن يذكر مستند القول بموجبه مثل أن يقول ـ أي: المعترض ـ : أسلم أن زكاة القيمة تجب في الخيل، لكن زكاة العين لا تجب، ثم الدليل على عدم الوجوب كذا.

أو يقول: التفاوت في الآلة لا يمنع القصاص، ولكن لا يجب؛ لانتفاء السبب.

اختلف العلماء في ذلك على مذهبين هما:

المذهب الأول

قوله: **(فقيل: يلزمه ذلك)**.

ش: **أقول**: المذهب الأول: إذا قال المعترض بموجب دليل المستدل فإنه يلزمه ويجب عليه أن يذكر مستند القول بموجبه.

ذهب إلى ذلك أكثر العلماء.

* * *

دليل أصحاب هذا المذهب

قوله: **(كيلا يأتي به نكراً وعناداً)**.

ش: **أقول**: استدل أصحاب المذهب الأول ـ بأنه يلزم المعترض ذكر مستنده ـ بقولهم: إننا قلنا بأنه يلزم المعترض ذكر مستند القول بالموجب؛

لأنه لو لم يلزم بذلك: لأتى بهذا الاعتراض من أجل التنكيد والعناد الموجه إلى المستدل ليقطعه، ويبين نقص علمه، وربما لم يكن ما أتى به حقاً، ثم إنه يلزم بإظهار ذكر مستنده ليعرض على العقول السليمة فقد يكون المعترض متمسكاً بعلل وأدلة توهم هو أنها أدلة، وليست كذلك.

تنبيه: ورد في جميع نسخ الروضة المخطوطة لفظ «نكراً» بالراء، والصحيح: «نكداً» بالدال.

* * *

المذهب الثاني

قوله: **(ومنهم من قال: لا يلزمه ذلك)**.

ش: **أقول**: المذهب الثاني: أنه لا يلزم المعترض ذكر مستنده إذا قال بموجب دليل المستدل.

ذهب إلى ذلك بعض العلماء.

* * *

دليل أصحاب هذا المذهب

قوله: **(فإنه إذا سلَّم ما ذكره المستدل، وعرف أنه لا يلزم منه الحكم فقد وفي بما هو حقيقة القول بالموجب، وبقي الخلاف بحاله فيتبين أن ما ذكره وليس بدليل)**.

ش: **أقول**: استدل أصحاب المذهب الثاني ــ على أنه لا يلزم المعترض ذكر مستنده هنا ــ بقولهم: إن المعترض إذا سلَّم ما ذكره المستدل، وعرف أنه لا يلزم مما ذكره المستدل الحكم فقد أتى بما يجب عليه، ولا زال الخلاف في المسألة باقياً، فتبين أن ما ذكره المستدل ليس بدليل يلزم في المسألة.

واستدل بعضهم لهذا المذهب بقوله: إن المعترض عدل، فلا يقول إلاَّ شيئاً صحيحاً في الغالب، وهو أعرف بما يصلح لمذهبه، فلا يلزمه ذكر مستنده.

الـراجـح

والراجح هو المذهب الأول، وهو: أنه يلزم المعترض ذكر مستنده ــ هنـا ــ لمـا قلنـاه فيمـا سبـق، ولمـا أخـرجـه البخـاري ومسلـم ــ فـي صحيحهما ــ عن النبـي ﷺ أنه قال: «لو أعطي الناس بدعواهم لأدعى قوم دماء قوم وأموالهم، ولكن البينة على المدعي»، وهذا عام.

* * *

المورد الثاني

قوله: **(المورد الثاني: أن يتعرض لحكم يمكن المعترض تسليمه مع بقاء الخلاف، مثاله: لو قال ــ في وجوب زكاة الخيل ــ: «حيوان تجوز المسابقة عليه، فتجب الزكاة فيه كالإبل»، فيقول المعترض: أنا قائل بموجبه، وعندي: أنه تجب فيه زكاة التجارة، والنزاع في زكاة العين).**

ش: **أقول**: المورد الثاني: أن يرد القول بالموجب من المعترض إبطالاً لمذهب المستدل باستيفاء الخلاف مع تسليم مقتضى دليله.

أي: أن يكون المطلوب فيه إثبات الحكم في الفرع، ويكون اللازم من دليل المستدل ثبوته في صورة ما من الجنس.

مثاله: أن يقول المستدل: تجب الزكاة في الخيل، وعلل ذلك بقوله: إنه حيوان تجوز المسابقة عليه فتجب فيه الزكاة؛ قياساً على الإبل.

فيقول المعترض: أنا أقول بموجب الدليل، ومن هنا وجبت فيه زكاة

التجارة، لكن النزاع ليس في زكاة التجارة، إنما في زكاة عينه، ودليلك ـ أيها المستدل ـ إنما يقتضي وجوب أصل الزكاة، ولا يلزم أن إثبات المطلق إثبات جميع أنواعه.

وهنا يحتمل أن يورد المستدل: أن هذا ليس من القول بالموجب معللاً ذلك بأن كلامنا في زكاة العين فحينما قلنا: «فتجب فيها الزكاة» انصرف إليها؛ لأن الألف واللام للعهد، والمعهود هنا ذهناً هو زكاة العين، وعليه فإن ما التزمه المعترض ليس قولاً بالموجب.

ولكن هذا ليس بالقوي؛ لأن العبرة عندهم بدلالة الألفاظ، لا بالقرائن.

* * *

طريق المستدل في الدفاع عن هذا المورد

قوله: (وطريق المستدل في الدفع أن يقول: النزاع في زكاة العين، وقد عرفنا الزكاة بالألف واللام في سياق الكلام فينصرف إلى موضع الخلاف، ومحل الفتيا).

ش: **أقول**: للمستدل طريق في دفع هذا الاعتراض ـ في هذا المثال ـ وهو أن يقول: **إن** هذا ليس من القول بالموجب، معللاً ذلك، بقوله: **إن** كلامنا في «زكاة العين» والنزاع فيها، فحينما قلنا: فتجب الزكاة فيها انصرف الذهن إليها؛ لأن الألف واللام للعهد، والمعهود ذهناً هنا هو زكاة العين، وعليه فإن ما التزمه المعترض ليس قولاً بالموجب.

قلت: هذا ليس بسديد؛ لأن العبرة عندهم بدلالة الألفاظ، لا بالقرائن.

* * *

لو أورد المعترض القول بالموجب
على وجـه يغير الكـلام فـلا يتوجه

قوله: (ولو أورد القول بالموجب على وجه يغيِّر الكلام عن ظاهره، فلا يتوجه، فيكون منقطعاً، مثاله: ما لو قال المستدل ــ في إزالة النجاسة ــ : مائع لا يرفع الحدث فلا يزيل النجس كالمرق، فيقول المعترض: أقول به؛ فإن الخل النجس عندي لا يزيل النجاسة، ولا الحدث، فلا يصح ذلك، فإنه يعلم من حال المستدل أنه يعني بقوله: «مائع»: الخل الطاهر؛ إذ هو محل النزاع، واللفظ يتناوله. والله سبحانه أعلم).

ش: أقول: المعترض إذا أورد القـول بالموجب بطـريقة ووجـه يغير كلام المستدل عـن ظاهـره، فـإن هـذا لا يتـوجه إلى المستدل، بل يكـون المعتـرض قـد تكـلم فـي موضـوع آخـر، فـانقـطعت الصـلـة بيـنـه وبيـن المستدل.

مثاله: أن يقول المستدل ــ في إزالة النجاسة ــ : مائع لا يرفع الحدث، فلا يزيل النجس كالمرق.

فيقول المعترض: أنا أقول بموجب ذلك، فإن الخل النجس عندي لا يزيل النجاسة، ولا الحدث.

فإن هذا الكلام من المعترض لا يتوجه ولا يصح؛ لأنه أورد القول بالموجب على وجه غيَّر فيه كلام المستدل؛ لأن المستدل يقصد «الخل الطاهر»، فهو المحل الذي تنازع العلماء فيه، والمعترض تكلم عن «الخل النجس».

* * *

اعتراضات أخرى على القياس

قوله: (وقد يعترض على القياس بغير ما ذكرنا كقول نفاة القياس: هذا استعمال للقياس في الدين، ولا نسلم أنه حجة، وقول الحنفية: هذا استعمال للقياس في الحدود والكفارات، أو في المضان، ونحو ذلك مما بينا مسائله فيما مضى، وذكرنا حجة خصومنا، والجواب عنها، فلا حاجة إلى إعادته).

ش: **أقول**: لما فرغ من ذكر قوادح القياس المشهورة ـ وهي: «الاستفسار»، و «فساد الاعتبار»، و «فساد الوضع»، و «المنع بأنواعه الأربعة»، و «التقسيم»، و «المطالبة»، و «النقض»، و «الكسر»، و «القلب»، و «عدم التأثير»، و «المعارضة»، و «التركيب»، و «القول بالموجب»: أراد أن يشير إلى أنه يعترض على القياس باعتراضات وأسئلة أخرى غير ما ذكر، مثل: أن القياس ليس بحجة في الدين الإسلامي، وهذا ما ذهب إليه أهل الظاهر.

ومثل: منع القياس في الحدود، والكفارات، ومثل: منع القياس في الأسباب والشروط والموانع.

وكل ذلك سبق بيانه بالتفصيل، والأدلة على أن القياس حجة في هذه الأمور.

* * *

خلاف العلماء في وجوب ترتيب هذه الأسئلة

قوله: (وقد اختلف في وجوب ترتيب الأسئلة، ولا خلاف في أنه أحسن وأولى. والله ـ سبحانه وتعالى ـ أعلم).

ش: **أقول**: اتفق العلماء على أن ترتيب الأسئلة والاعتراضات أولى وأحسن من عدم ترتيبها.

وطريقة الترتيب: أن يجعل كل سؤال واعتراض في رتبته على وجه لا يفضي بالمعترض إلى المنع بعد التسليم.

ولكن اختلفوا في وجوب ذلك الترتيب على مذهبين:

المذهب الأول ودليله

أنه لا يجب ترتيب الأسئلة والاعتراضات؛ لأن كل سؤال مستقل بنفسه، وجوابه مرتبط به؛ إذ الغرض والمقصود هو: إبطال قياس المستدل، وهذا المقصود يحصل بإيراد الاعتراض والسؤال سواء كان مقدماً أو مؤخراً لا فرق.

ذهب إلى ذلك ابن قدامة ــ هنا ــ، والشيرازي وغيرهما.

المذهب الثاني ودليله

أنه يجب ترتيبها، لأن المنع بعد التسليم قبيح، فنوجب ترتيبها نفياً لذلك القبح المذكور؛ حيث إن نفي القبح واجب.

ذهب إلى ذلك العضد في «شرح المنتهى».

الـراجـح

هو المذهب الأول؛ لما قلناه من التعليل.

وبناء على ذلك فإنه يستحسن أن يكون ترتيب الأسئلة والقوادح كالتالي: الاستفسار، ثم سؤال فساد الاعتبار، ثم فساد الوضع، ثم سؤال منع حكم الأصل، ثم سؤال منع حكم الأصل، ثم سؤال منع وجود الوصف في الأصل، ثم سؤال منع كون الوصف علة، ثم سؤال عدم التأثير، ثم سؤال التقسيم، ثم سؤال النقض، ثم سؤال الكسر، ثمن سؤال المعارضة في الأصل، ثم سؤال التعدية، ثم سؤال التركيب، ثم سؤال منع وجود العلة في

الفرع، ثم سؤال مخالفة حكم الفرع لحكم الأصل، ثم سؤال المعارضة في الفرع، ثم سؤال الفرق، ثم سؤال القلب، ثم سؤال القول بالموجب.

* * *

هذا آخر المجلد السابع من كتاب: «إتحاف ذوي البصائر بشرح روضة الناظر في علم أصول الفقه» لفضيلة الشيخ الدكتور عبد الكريم بن علي بن محمد النملة نفع به الإسلام والمسلمين.

ويليه ـ إن شاء الله ـ المجلد الثامن،
وأوله: «باب الاجتهاد».

● ● ●

فهرس موضوعات المجلد السابع

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع | الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

● الأسئلة الواردة على القياس

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

● ● ●